



universität  
wien

# DISSERTATION

Titel der Dissertation

Gesundheitskulturen in Kuba unter besonderer  
Berücksichtigung der Zeit nach 1989: „el período  
especial en tiempos de paz“

Verfasserin

Mag. phil. Lucia Mennel

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 092 307

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer:

a.o. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Kubik



# Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG	5
1.1. Thema und forschungsleitende Fragestellungen	
I. THEORETISCHER TEIL	7
1.2. Gesundheitskultur und Medizinanthropologie	
1.3. Dimensionen des Körpers, Emotionen und Kommunikation	
1.4. Komplexität, Fraktale und fremde Attraktoren	
1.5. Theoretischer Exkurs: Totemismus und Morphogenetik	
II. EMPIRISCHER TEIL	25
1.6. Forschungsmethoden	
1.7. Forschungsstand	
2. MUSTERBILDUNGPROZESSE IM KOLONIALEN KUBA	37
2.1. Identität einer Gesellschaft der Transkulturation	
2.2. Indigene Bevölkerung, Religion und vorkoloniale Medizinkenntnisse	
2.3. Behandlungsmethoden und religiöse Verbindungen	
2.4. Kolonialismus, Sklaverei und Krankheiten	
2.5. Suizid, Melancholie und Widerstand	
2.6. Strategien gegen Versklavung, Emanzipation und Erinnerung	
3. DAS KUBANISCHE GESUNDHEITSWESEN: Salud Pública	67
3.1. Medizingeschichte und Entwicklung des öffentlichen Gesundheitswesens	
3.2. Medizinische Erfolge und Versorgungsschwächen vor 1959	
3.3. Gesundheitswesen nach dem Sieg der Revolution	
3.4. Institutionen und Organisation der kubanischen Medizin	
3.5. Etablierung des nationalen Medizinsystems	
3.6. Gesundheitliches Krisenmanagement in der Spezialperiode	
3.7. Dengue Epidemie	
3.8. Zusammenarbeit biomedizinischer und alternativer Medizinmodelle	
3.9. Wohlbefinden in einer „kranken“ Gesellschaft	
4. RELIGIÖSE SYSTEME ALS GESUNDHEITSKULTUR	91
4.1. Katholizismus und die religiöse Wiederbelebung	
4.2. Judentum	
4.3. Spiritismus	
4.4. Reglas de Congo	
4.5. Regla de Ocha-Ifá	
4.6. Wissen von Ifá	
5. MEDIZINPLURALISMUS UND THERAPEUTISCHE WIRKFAKTOREN	147
5.1. Benennung	
5.2. Explizite und implizite Suggestion	
5.3. Persönlichkeit der Heilenden	
5.4. Katharsis und veränderte Bewusstseinszustände	
5.5. Opferhandlungen	
5.6. Einbezug der sozialen Gruppe	
5.7. Ritueller Zeitraum und Rahmen	

6. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK	179
6.1. Ergebnisse und Ausblick	
7. ANHANG	188
7.1. Kurzzusammenfassung in Deutsch	
7.2. Abstract in English	
7.3. Resumen en Español	
7.4. Vokabular: Habla lengua	
8. QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS	197
8.1. Literatur	
8.2. Zeitungen, Zeitschriften	
8.3. Urlographie	
8.4. Verzeichnis der Feldnotizen	
8.5. Interviews	
8.6. Persönliche Gespräche und E-Mail-Kommunikation	
8.7. Bildanhang: Fotografie L. Mennel	

Lebenslauf

# 1. EINLEITUNG

## 1.1. Thema und forschungsleitende Fragestellungen

Kuba, die größte der Antilleninseln, nimmt in der Weltgeschichte seit mehr als hundert Jahren eine Sonderrolle ein. War es zur Zeit der spanischen Kolonialherrschaft und bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts ihre Bedeutung als Rohrzuckerlieferant, so ist es ab 1959 der politische Sonderweg, der mit dem „Triumph der Revolution“ unter der Führung von Fidel Castro eingeschlagen wurde. Durch die radikalen Veränderungen infolge des Zusammenbruchs der Sowjetunion nach 1989 kam es zu einer Erschütterung der kommunistisch-sozialistischen Errungenschaften auch im Bereich der Bildung und der Gesundheit. Trotzdem sind es bis in die Gegenwart der kostenlose Bildungszugang und die medizinische Versorgung der Gesamtbevölkerung, sowie die internationalen Hilfestellungen kubanischen Medizinfachpersonals, die weltweit einen guten Ruf haben. Die Inselbevölkerung artikuliert im Zusammenhang mit den medizinischen Missionen der Internationalisten nicht selten ihre Unzufriedenheit, da sie im Medizinexport einen Grund für die internen Mängel, im Bereich der medikamentösen, technischen oder personellen Versorgung, vermutet. Kritische Stimmen sehen in den medizinischen Missionen Kubas vor allem eine politische Strategie zur Akkumulation symbolischen Kapitals<sup>1</sup>.

Die kulturelle Identität Kubas basiert einerseits auf der historischen Formation der Nation durch diverse ethnische Zuwanderungen und Abwanderungen über Jahrhunderte. Andererseits spielen die Emigrationen und internen Migrationen im Verlauf der fünf Jahrzehnte nach dem „Sieg der Revolution“ eine nicht unwichtige Rolle in der nationalen und transkulturellen Identitätskonstruktion, der so genannten Kubanität: *la cubanía*. Die performativen und diskursiven Repräsentationen von Differenz werden unter anderem mittels gegenwärtiger Praktiken religiöser und medizinisch-therapeutischer Bezugnahme auf aktive Ressourcen in den neben und miteinander existierenden Ontologien der *Regla de Ocha* und *Reglas de Palo* mit ihren je eigenen und durchwobenen Epistemen umgesetzt und verhandelt:

„[...] we are dealing with an aggregate formation in which notions deriving from western Central African minikisi cults and Yoruba-derived forms of worship of divine beings

---

<sup>1</sup> Als Beispiel der Konvertierung von symbolischem und kulturellem Kapital im medizinischen Feld in ökonomisches Kapital im Sinne von Bourdieu (1993) können die Austauschbeziehungen von preisgünstigem Öl mit Venezuela genannt werden.

known as òrìsà were jointly conjugated through a single New World history of enslavement, abuse, and depersonalization“ (Palmie 2002: 26).

Im Sinne des kubanischen Medizinpluralismus befaßt sich die vorliegende Studie mit den unterschiedlichen Systemen von Therapie, als funktionell ausdifferenzierte Teilsysteme, die für die Abwehr von Bedrohungen der Gesellschaft durch Krankheiten ebenso wie für die Wiederherstellung und den Erhalt von Gesundheit zuständig sind. Dieser Pluralismus inkludiert unter anderem Behandlungsformen der *medicina tradicional*, *medicina folclórica*, *medicina verde*, *remedios vegetales*, *minerales y animales*, ebenso wie *la medicina china*, *la homeopatía* und jene der *medicina moderna*, *medicina académica o biomedicina* mit der entsprechenden Infrastruktur, das sind Zentren der Forschung, Lehre und Biotechnologie. Im nationalen Gesundheitssystem - *sistema nacional de salud en Cuba* - ist es keineswegs ungewöhnlich, daß Biomedizin und Formen alternativer oder komplementärer Medizin von Patienten je nach situativem Bedarf in Anspruch genommen werden. Es ist auch nicht ungewöhnlich, daß ein Arzt oder eine Fachärztin nach einer biomedizinischen Diagnose die Konsultation eines religiösen Spezialisten anrät, beziehungsweise umgekehrt ein Divinationsexperte nach der Befragung eines Orakels oder nach der Aussage eines Mediums eine medizinische Untersuchung empfiehlt. Diese aufeinander Bezug nehmenden Systeme der Krankenbehandlung und interagierenden Praktiken zum Erhalt oder zur Wiederherstellung von Gesundheit bilden den Gegenstand der vorliegenden Forschung, deren Schwerpunkt auf dem Generieren von Gesundheit (Salutogenese) liegt. Die Zielsetzung liegt darin, die kubanische Gesundheitskultur in ihrer Diversität und ethnohistorischen Dynamik aufzuzeigen sowie aktuelle Manifestationen und Ressourcen der Heilung unter der Berücksichtigung chaostheoretischer Erkenntnisse zu dokumentieren. Die forschungsleitenden Fragestellungen in dieser Studie dazu lauten:

1. Welche kommunikativen und sozialen Prozesse werden im Rahmen diagnostischer und therapeutischer Tätigkeiten durch welche Mittel aktiviert und wie aktualisiert?
2. Welche Klassifikationskategorien gesundheitlicher Störungen gibt es und wie werden diese innerhalb der jeweils spezifischen Gesundheitskultur interpretiert und behandelt?
3. Welche kognitiv-emotionalen Inhalte der sogenannten Santería können als Ressourcen der Salutogenese definiert werden? Und wie fördern diese Referenzen die Herstellung von Kohärenz?

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in acht Kapitel. Nach dem 1. Kapitel mit einer Einführung in die regional verortete Thematik und der Vorstellung der theoretischen und methodischen Werkzeuge, sowie einem Überblick über den relevanten Forschungsstand, befasst sich das Kapitel 2 mit den historischen Bedingungen, präkolonialen und kolonialen Prozessen der Transkulturation und Kreolisierung, wobei der Fokus auf den sozialen Praktiken im Umgang mit Gesundheit in der Zeit der Sklaverei liegt, die in Kuba 1886 offiziell abgeschafft wurde. Des Weiteren werden die Querbeziehungen von Anthropologie und Medizin erläutert. In Kapitel 3 wird die Etablierung des kubanischen Gesundheitswesens im Verlauf der Zeit untersucht: es werden Institutionen der Biomedizin vorgestellt und das gesellschaftspolitische Krisenmanagement in der Spezialperiode ab 1992 wird thematisiert. Das Kapitel 4 widmet sich den kubanischen Religionssystemen des Katholizismus, Judentums und Spiritismus, sowie den religiösen Konzepten, rituellen Praktiken und kurativen Ressourcen der Reglas de Congo und der Regla Ocha-Ifá. In Kapitel 5 werden, nach der Präsentation kulturgebundener Störungen und ihrer gesundheitskulturellen Zuordnung, therapeutische Wirkfaktoren im Rahmen der Regla de Ocha-Ifá dargestellt, um in Kapitel 6 die obgenannten Forschungsfragen zu beantworten und die neuen Erkenntnisse unter Einbezug chaotischer Denkmodelle sowie daraus resultierende Forschungsdesiderate vorzustellen. In Kapitel 7 finden sich eine kurze Zusammenfassung in Deutsch, ein englisches Abstract und eine Vokabularliste. Kapitel 8 enthält die Literaturliste sowie Quellenangaben zu den Interviews und Feldtagebüchern.

## **I. THEORETISCHER TEIL**

### **1.2. Gesundheitskultur und Medizinanthropologie**

*„La cultura de salud, es la categoría que revela el grado de desarrollo alcanzado por el hombre en el conocimiento y dominio de su organismo y medio socioecológico, de modo tal, que trascienda de su actuación hacia una conducta que propicie un modo de vida saludable“* definiert die kubanische Gesundheitsexpertin Alina Alberti Cayro (2011) den Begriff der Gesundheitskultur. Nach Ansicht von Cayro wird mit den menschlichen Kenntnissen und der Beherrschung des eigenen Organismus im sozioökologischen Umfeld davon ausgegangen, dass nicht nur alle Individuen auf die eine oder andere Weise Akteure einer Gesundheitskultur sind, sondern die Menschen auch eine gewisse Kontrolle der beeinflussenden Faktoren ausüben. Als makro- und mikrosoziale Dimensionen zur Formation einer Gesundheitskultur werden der Gesundheitszustand einer Bevölkerung mit den wichtigsten Indikatoren, das

System der öffentlichen Gesundheit und ihre Institutionen, die sozialen und politischen Organisationen der Gesellschaft, die Massenmedien, Werte und Kenntnisse bezüglich der Vorstellungen eines gesunden Lebens, die Familie in ihrer Funktion der Sozialisation, Prävention und kulturellen Praxis sowie das Gesellschaftssystem mit sozialistischer oder kapitalistischer Ausrichtung hervorgehoben. Gesundheitskultur stellt demnach einen interaktiven Entwicklungsprozess dar, der von objektiven und subjektiven Faktoren beeinflusst wird (Alberti Cayro 2011).

Religiöse und medizinische Systeme können so als Ressourcen einer Gesundheitskultur betrachtet und als komplexe Modelle des Denkens und Handelns erforscht werden. Dabei kommt den Faktoren kulturelle Diversität und soziale Institutionen eine ebenso bedeutende Rolle wie der zwischenmenschlichen Interaktion und Kommunikation zu. Die zentralen Aspekte eines Gesundheitsversorgungssystems (health care system) im Sinne von Arthur Kleinman schließen Maßnahmen zur Gesunderhaltung ebenso wie Maßnahmen zur Heilung mit ein. Letztere sind nicht zuletzt durch unterschiedliche Möglichkeiten des Zugangs bedingt und durch Zeit und Raum bestimmt (Vgl. Alarcón 2003, Kleinman 1980).

Im Zusammenhang von identitätsbezogenen Differenzierungen, nach der artifiziellen Manier *“lo afrocubano”* und *“lo eurocubano”* als zwei Pole eines Kontinuums, weisen die kubanisch-amerikanischen Ethnologen Jorge und Isabel Castellanos Beispiele der komplementären Zusammenarbeit und alternativen Inanspruchnahme von unterschiedlichen Heilsystemen aus.

*“La misma persona que indaga mediante el coco o los caracoles sobre sus problemas de salud, busca ayuda del medico y de la medicina moderna para curar sus enfermedades. Para ellos no hay contradicción entre los dos mundos, íntimamente sincretizados en su ideología. El esquema no debe tomarse como algo fijo o estático. La realidad es siempre dinámica y la gente se mueve constantemente a lo largo del continuo bipolar, de acuerdo con sus particulares circunstancias, dentro del marco historico en que le ha tocado vivir.”*  
(Castellanos/Castellanos 1994:16)

Insbesondere die Disziplin der Medizinanthropologie befasst sich mit gesellschaftlichen Medizinsystemen, ihrem historischen Wandel und kulturellen Dimensionen von Gesundheit und Krankheit. Die Unterscheidung von Krankheit, Kranksein und Erkrankung hängt von den jeweiligen Bezugssystemen und Wissensformen ab. Krankheit als objektiviertes Wissen



habitualisierter Muster erfolgt in Form der Festlegung und Definition von Erkrankung auf der Ebene medizinischer Begriffssysteme. Die durch innere und äußere Einflüsse bedingte Erkrankung, durch körperliche Wahrnehmung und psychosoziale Erfahrung von Kranksein, wird hingegen auf der Ebene persönlicher Begriffssysteme beschrieben. Damit werden diese komplex aufeinanderbezogenen Kategorien nicht nur als biologisches Faktum auf der Grundlage von Körperfunktionen betrachtet, sondern die kulturelle Relevanz und strukturelle Koppelung von Ökologie, Ökonomie, Geschlecht/Gender und Ethnizität für kollektive, gruppenspezifische und subjektive Interpretationen von Befindensweisen (Wohlbefinden/Mißbefinden) oder qualitativen (gesunden/kranken) Zuständen des Körpers betont (Vgl. Binder-Fritz 2003: 89ff, Greifeld 1985 {2003: 20ff}, Lux 2003: 145ff).

„Sickness is not just an isolated event, nor an unfortunate brush with nature. It is a form of communication – the language of the organs – through which nature, society, and culture speak simultaneously. The individual body should be seen as the most immediate, the proximate terrain where social truth and social contradictions are played out, as well as a locus of personal and social resistance, creativity, and struggle.“ (Scheper-Hughes/Lock 1987: 31)

Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass weder Natur und Kultur noch Gesundheit als lineare Konstanten und fixe Endprodukte zu beobachten sind, sondern sie vielmehr komplexe Systeme mit dynamischen Wechselwirkungen in nichtlinearen Beziehungsgefügen darstellen und konstruktiven wie auch diskontinuierlichen Veränderungsprozessen unterworfen sind, orientiert sich diese Forschung an der vom Wiener Mediziner Karl Toifl vorgestellten Definition von Krankheit und Gesundheit. Auf Chaostheorie und die Theorie der Selbstorganisation in komplexen Systemen referierend wird hierbei nicht von einem eindimensionalen Geschehen, welches durch Kausalketten erklärbar ist, ausgegangen, sondern von einem dynamischen Prozeß zwischen zwei Zustandspolen in einem nicht-linearen, mehrdimensionalen System eines bestimmten Menschen. Wenn ein Mensch möglichst zielführende, flexible und vielfältige Strategien zur Problemlösung zur Verfügung hat, wird er sich eher im Bereich des „Gesund-Seins“ bewegen. Hingegen wenn seine Strategien, die ihm zur täglichen Problemlösung zur Verfügung stehen, wenige, starre beziehungsweise insuffiziente sind, wird er sich eher im Bereich des „Krank-Seins“ befinden. Die Wahrscheinlichkeit eines Zustandes von Gesund- oder Krank-Sein hängt jedoch nicht nur von individuellen Strategie-Repertoiren zur Problemlösung ab, „sondern auch von dem

Ausmaß und dem Schweregrad an Anforderungen, denen ein bestimmtes menschliches System entweder im körperlichen, psychischen oder sozialen Bereich gegenübersteht“ (Toifl 1995: 205)

Das Feld der Gesundheit ist nicht allein Aufgabe der Medizin oder „*el coto vedado*“ eines bestimmten Fachbereiches, sondern die Medikalisierung dieses Feldes folgt historischen und kulturellen Faktoren der wissenschaftlichen, technologischen und ökonomischen Entwicklung. Die gesundheitliche Problematik umfasst einen größeren und komplexeren Bereich, der die Lebensbedingungen, Konsumgewohnheiten und Beziehungen zur natürlichen und konstruierten Umwelt ebenso umfasst wie die Lebensweise, Ernährung, Sexualität und Körperkultur, die institutionelle und organisatorische Rolle der Gesellschaft, religiöse Praxis und Glaubensvorstellungen. In dieser Studie wird der Versuch unternommen, dem medizin- und religionsethnographischen Rahmen der Artikulation von Gesundheit in unterschiedlichen sozialen Räumen und Wissensgemeinschaften in Kuba nachzuspüren. Mein Verständnis von Artikulieren bezieht sich auf den Begriff der „Artikulation“, nach Stuart Hall als eine Verbindung oder eine Verknüpfung, die bestimmte Existenzbedingungen verlangt, um überhaupt aufzutreten, aber nicht notwendigerweise als ein Gesetz oder Faktum des Lebens gegeben ist; als eine Verknüpfung, die durch bestimmte Prozesse aktiv aufrechterhalten und ständig erneuert werden muss, also nicht ewig ist und unter bestimmten Umständen verschwinden oder verändert werden kann. Das führt dazu, dass die alten Verknüpfungen aufgelöst und neue Verbindungen – Re-Artikulationen – geschmiedet werden. Eine Artikulation zwischen verschiedenen Praxen bedeutet also nicht, dass diese identisch werden oder dass sich die eine in die andere auflöst. Jede Verbindung oder Verknüpfung behält ihre spezifischen Determinierungen und Existenzbedingungen. Wenn also eine Artikulation gemacht worden ist, können die beiden Praxen nicht als >>unmittelbare Identität<< sondern als >>Unterschiede innerhalb einer Einheit<< - zusammen funktionieren (Hall 2004: 65).

Für ein besseres Verständnis der sozialen, ökonomischen und politischen Realitäten gilt es unter anderem die unterschiedlichen Konzepte des Konsums in kapitalistischen und kommunistischen Systemen zu bedenken. In der Gegenwart sind insbesondere die Effekte der Ungleichheit durch den Zugang zu Devisen in Form so genannter *Remesas* oder anderer Deviseneinkünfte in Bereichen der Ökonomie (Tourismus) oder politische Stimulierungen der *trabajadores*, das heißt der Arbeitenden in Bereichen der Gesundheit, der Erziehung, der Kultur und des Sportes zu berücksichtigen. Diese Konzepte und Effekte kommen nicht nur im

kubanischen Konsumverhalten zum Tragen, sondern manifestieren sich ebenso in den produktiven Sphären der Gesundheit und Medizin, in institutionellen, gesellschaftlichen und individuellen Bereichen der Kontrolle, Verwaltung und Migration. Ihre Wechselwirkungen und Einflussnahme auf Werte und Moralvorstellungen sowie deren Veränderungen durch Kulturwandel sollen beleuchtet werden (Vgl. Espina/Hernández/Togores 2006: 75).

### **1.3. Dimensionen des Körpers, Emotionen und Kommunikation**

In Anlehnung an den Artikel „The mindful body“ von Nancy Scheper-Hughes und Margaret Lock (1987) geht es in der Medizinethnologie nicht nur um den physischen Körper, sondern auch um das soziale und politische Setting. Die Dreiteilung des Körpers in einen individuellen, sozialen und politischen Körper umfasst verschiedene Dimensionen, die die Relevanz von subjektiver Erfahrung und Empfindungen in sozialen Beziehungen sowie die Sozialstruktur und Machtverhältnisse innerhalb einer Gesellschaft berücksichtigen. Der individuelle Körper umfaßt die phänomenologische Ebene der erlebten Erfahrung eines körperlichen Selbst, das die unterschiedlichen Teilaspekte wie Geist, Materie, Psyche, Seele, Selbst und deren Beziehungen untereinander, inkludiert. Diese Erfahrung des individuellen Körpers ist Teil der menschlichen Spezies, auch wenn die Körperwahrnehmungen und Erfahrungen von Gesundheit und Krankheiten sehr verschieden und kulturell kodiert sein können. Der soziale Körper bezieht sich auf die repräsentativen Verwendungen des Körpers als natürliches Symbol, mit dem wir über die Natur, die Gesellschaft und Kultur im Sinne sozialer, symbolischer und struktureller Aspekte philosophieren, Bedeutungen und Meinungen verhandeln.

“The body in health offers a model of organic wholeness; the body in sickness offers a model of social disharmony, conflict, and disintegration. Reciprocally, society in “sickness” and in “health” offers a model for understanding the body.” (Scheper-Hughes/Lock 1987: 7)

Der Begriff der Körperpolitik (body politics) bezieht sich auf Regulierungen, Überwachungen, sowie individuelle und kollektive Kontrollen in Bereichen der Reproduktion und Sexualität, der Arbeit und Freizeit, der Krankheiten und anderen Formen der Abweichung und menschlichen Differenzen. Wie Michel Foucault in verschiedenen Arbeiten exemplarisch ausgewiesen hat, zielen die unterschiedlichsten Staatsformen und Körperpolitiken auf die Stabilisierung und Regulierung des gesellschaftlichen Körpers und auf die Disziplinierung des

individuellen Körpers. Das dreidimensionale Konzept von Körper als sich überschneidende Analyseeinheiten inkludiert nach Lock und Scheper-Hughes theoretische Ansätze und Epistemologien wie die Phänomenologie (der individuelle Körper und das gelebte Selbst), den Strukturalismus und Symbolismus (der soziale Körper), und den Poststrukturalismus (die Körperpolitik). Für ein ethnographisches Verständnis der Vernetzung und Wechselwirkung dieser differenzierten Körperdimensionen ist das Konzept der Verkörperung (Embodiment nach Csordas 1994) grundlegend. Gemeint ist damit ein körperliches Wissen, das auf der Einverleibung sozialer Konventionen, kultureller Praxen und sinnlicher Wahrnehmungen basiert und somit körperliches Wissen manifestiert. In seinen analytischen Körperkonzepten (inklusive topical body und multiple body) konzipiert Thomas J. Csordas die Wahrnehmung wie folgt:

„By perception I mean the cultural uses and conditioning of the five external senses plus proprioception (our sense of being in a body and oriented in space), as well what Kant (1788/1800) called the inner sense of intuition or sensibility. Practice includes everything that falls under Mauss's (1950) classic notion of techniques of the body – swimming, dancing, washing, ritual breathing in meditation, posture, the variation in batting stance among baseball players – in which the body is at once too, agent, and object. Parts of our anatomy such as hair, face, genitals, limbs, or hands have long been of interest to anthropologists for the social and technique but, for example, as the sight), blushing, menstruation, birth, sex, crying, and laughing are of interest in their cultural variation. Finally, a great deal of cultural meaning can be distilled from the treatment of body products such as blood, semen, sweat, tears, feces, urine, and saliva.“ (Csordas 1994: 4f)

Die Sozialanthropologin Elisabeth Hsu schlägt mit ihrem Konzept der Körper-Ökologie (body ecology) eine weitere Dimension von Körper vor, die lokal-geographische, ökologische Gegebenheiten und geschichtliche Ereignisse einer Kultur, die sich in medizinischen Praktiken und Konzepten niederschlagen, berücksichtigt. Damit werden gegenwärtige medizinische Praktiken nicht nur als eine Spiegelung der Sozialstruktur oder einer Konsolidierung bestehender Machtverhältnisse beobachtet, sondern als ein Resultat geschichtlich entstandener Umgangsweisen in einer lokalen Umwelt betrachtet. Der synchronischen Erklärung aktueller Medizinpraktiken anhand der Untersuchung von individuellem und sozialem Körper inklusive der Beachtung der Körper-Politik wird somit eine diachronische Perspektive durch die Berücksichtigung geschichtlicher Dimensionen und

lokalgeographischer Konstellationen hinzugefügt. Es handelt sich dabei um einen fließenden Übergang oder eine Art Fragmentation, die nicht auf dem Ideal eines klar abgrenzbaren Körpers beruht, sondern veränderlich ist und sowohl innerhalb als auch außerhalb des Körpers eine Rolle spielt. Die ökologischen und makrokosmischen Aspekte beinhalten unter anderem Beziehungen zur Tier- und Pflanzenwelt, klimatische Veränderungen und saisonale Zyklen, ebenso wie Wasserqualitäten oder Temperaturschwankungen und Tagesrhythmen (Hsu 2003:184ff).

Weiters ist sie der Ansicht, daß sich die Bezeichnung Körper-Ökologie daraus ergibt, „dass bei vielen Medizinpraktiken Überlegungen vorrangig die Einbindung des Makrokosmos und weniger die Einbindung des physischen Körpers betreffen. Prozesse im Körper entsprechen der makrokosmischen Dynamik der Umgebung (Kultur und Natur) und was die Konzepte erfassen, entspricht der Wechselwirkung zwischen Körper und Umgebung“ (Hsu 2003:187).

In der medizinanthropologischen Auseinandersetzung mit Pflanzen kritisiert Elisabeth Hsu (2010) in „Plants, Health and Healing“ das oftmals fehlende Interesse zur Fragestellung wie spirituelle Mächte in der materiellen Welt instantisiert werden. Sie bezieht sich dabei unter anderem auf so genannte „ontologische Hybride“ und die unter Bezugnahme auf die Latour'sche Akteur-Netzwerktheorie von Holbraad (2007) angestellten Überlegungen zur Konstitution der Macht des Pulvers, das in Ifá Divinations Seancen „das Heilige“ gegenwärtig macht, in dem dieses (Pulver) zugleich als Konzept und Ding adressiert wird. Meist werden jedoch in den ethnographischen Auseinandersetzungen mit der Materialität von Medikamenten und Pharmazeutika, deren Bedeutung, die sozio-ökonomischen und kulturellen Interpretationen, die symbolische und soziale Effizienz betont, und weniger die Interaktion und Relationen untersucht. Als Ansätze, die den kartesischen Dualismus (von Körper und Geist) zu überwinden trachten, wie der oben dargelegte Ansatz des „mindful-body“ von Scheper-Huges und Lock mit der Betonung von Emotionen als Mediatrice zwischen Individuum, Gesellschaft und Körperpolitik, können weiters die Körpertechniken von Mauss (1934), die Forschungen von John Blacking (1977) zu transzendenten somatischen Zuständen, Erfahrungen der Resonanz und „waves of fellow feelings“ hervorgehoben, sowie die ähnlich ausgerichteten Entwürfe von „somatic modes of attention“ (Csordas 2002) und „trans-individual systems of communication“ (Seremetakis 1998) erwähnt werden (Vgl. Hsu 2010: 23f, Scheper-Huges/Lock 1987: 28ff).

Was diese transpersonalen somatischen Erfahrungen der Resonanz betrifft, sind die amerikanischen Anthropologinnen Scheper-Hugers und Lock der Ansicht, dass ...

„we might, perhaps, think of those essentially wordless encounters between mother and infant, lover and beloved, mortally ill patient and healer, in which bodies are offered, unreservedly presented to the other, as prototypical. In collective healing rituals there is a merging, a communion of mind/body, self/other, individual/group that acts in largely non-verbal and even prereflexive ways to ‚feel‘ the sick person back to a state of wellness and wholeness and to remake the social body.“ (Scheper-Huges/Lock 1987: 29)

In einem komplementären Verhältnis zu dieser mehrdimensionalen Körpertheorie stehen die Netzwerke der Kommunikation. Gregory Bateson und Jürgen Ruesch unterscheiden intrapersonale Netzwerke, interpersonelle Netzwerke, Gruppennetzwerke und kulturelle Netzwerke, die zusammen eine kommunikative Matrix bilden. Innerhalb des intrapersonalen Netzwerkes (vgl. individual body) werden die Funktionen des Empfanges (Propriozeption und Exterozeption), der Übertragung (Propriotransmission und Exerotransmission), sowie die Koordination, Interpretation und Speicherung von Informationen als zentrale Aufgaben definiert. Interpersonelle Netzwerke (vgl. social body) konstituieren sich aus den teilnehmenden Individuen und sind durch die Tatsache gekennzeichnet, dass Teilnahme und Beobachtung Teile der Erfahrung und daher Mittel zur Informationssammlung sind. Gruppennetzwerke (vgl. political body) sind charakterisiert durch die Vereinigung von Individuen zu einer größeren Einheit mit spezialisierten Funktionen, die die Aufgaben der Koordination, Übertragung und Empfang ausfüllen. Das kulturelle Netzwerk (vgl. ecological body) liegt meist ausserhalb des Bereichs der Beobachtung des Individuums und umfasst Botschaften über verbale, semi- und non-verbale Systeme, ethische Prämissen und Theorien über das Verhältnis der Menschen untereinander ebenso wie zur natürlichen und historischen Umwelt sowie zum Universum (Ruesch/Bateson 1995: 304ff).

Die nachfolgende Untersuchung von Beziehungen und Prozessen, mittels derer Menschen individuelle, familiäre, gesellschaftliche, wissenschaftliche und ideologische “Wirklichkeiten” konstruieren, konzentriert sich auf die Wahrnehmungen der unterschiedlichen Körperdimensionen und deren performative Reproduktion in Kuba. Neben praktischen, pragmatischen, kognitiven und emotionalen Aspekten stehen insbesondere die verschiedenen Kommunikationstechniken im Bereich der Gesundheit und Heilung, sowie

assoziierte Strukturen und Muster der Klassifizierung, Strategien des „Konsums“ - des Zugangs und der Aneignung - im Zentrum der Forschung (Vgl. Palmié 2002: 272).

#### **1.4. Komplexität, Fraktale und fremde Attraktoren**

Komplexität kann als strukturierte Gesamtheit von Merkmalen und Möglichkeiten verstanden werden. Menschen, Familien und Kulturen als komplexe Systeme betrachtet, stellen Einheiten vielschichtiger und zusammenhängender Strukturen und Funktionen dar, auf die die Unterscheidung eines spezifischen Innen (System) und eines spezifizierten Aussen (Umwelt) angewandt werden kann. Je mehr Parameter zur Beschreibung eines Systems notwendig sind, desto komplexer ist ein System. Durch die nichtlinearen Wechselwirkungen kommt es bei der Veränderung eines Parameters automatisch zu Auswirkungen auf alle anderen Parameter in einem vernetzten System (Vgl. Toifl 1999, Vester 2002).

Der systemische Ansatz betont im Hinblick auf die Grundlagen des menschlichen Verhaltens die Zusammenhänge von Rückkoppelung, Rekursivität, Selbstorganisation, Selbstreferenz und Zirkularität. Im logischen Bereich entstehen dabei Paradoxien und Zirkelschlüsse, „die die klassische Logik zu verhindern versucht“ (Kratky 2003: 50).

Als einer der ersten, der die Natur und die kulturellen Expressionen der Karibik, im Speziellen der kubanischen Inseln, mit dem „chaostheoretischen Paradigma“ als rezenter Schnittstelle zwischen Wissenschaftstheorie und postmodernen Perspektiven beleuchtet, ist der kubanisch-amerikanische Literaturtheoretiker Antonio Benítez-Rojo (1992 {2001}) mit seiner Arbeit „The Repeating Island“ zu nennen. Er definiert die Karibik mit transdisziplinären Referenzen auf die Geschichte, Wirtschaft, Soziologie, Kulturanthropologie, Psychoanalyse, literarische Theorie und nicht-lineare Mathematik. Im Zentrum seiner kritischen Betrachtungen steht die Chaos-Theorie, die davon ausgeht, dass Ordnung und Unordnung nicht die Antithese des jeweils anderen sind, sondern als sich wechselseitig hervorbringende Phänome funktionieren. Die geographische Platzierung der Antillen als Inselbrücke, die Nord- und Südamerika verbindet, charakterisiert den Archipel dieser Inselwelt als diskontinuierliche Konjunktion unstabiler Kondensationen, Turbulenzen, (...) und ungewisser Reisen der Bedeutung (Benitez-Rojo 1992 {2001: 2}).

Das chaostheoretische Paradigma entwickelte sich aus den Bereichen der mathematischen Spekulationen und der Holographie<sup>2</sup> und impliziert eine philosophische Haltung im Hinblick auf Konzepte des Wandels und des Bedarfs, des Partikulären und des Universellen, wobei der Faktor Zeit eine wesentliche Rolle spielt, denn Chaos „...looks toward everything that repeats, reproduces, grows, decays, unfolds, flows, spins, vibrates, seethes; it is as interested in the evolution of the solar system as in the stock market's crashes as involved in cardiac arrhythmias in the novel or in myth“ (Benítez-Rojo 1992 {2001: 3}).

Die Chaostheorie eröffnet einen Forschungsraum der Natur- und Sozialwissenschaften verbindet, und diese im Weiteren mit Kunst und kulturellen Traditionen beleuchtet. Dass diese diagrammatischen Verbindungen aufgrund ihrer unterschiedlichen (Wissenschafts-) Sprachen kommunikative Herausforderungen darstellen, ist offensichtlich. Untersucht werden hier gewisse Aspekte der Karibik, vor allem regionale und nicht selten marginale Prozesse, Dynamiken und Rhythmen, die oft inkohärente und heterogene Teilaspekte unvorhersehbarer Koexistenzen einer globalisierten Lebenswelt darstellen. Dem Prozess der Wiederholung kommt dabei eine besondere Bedeutung zu:

„I have emphasized the word repeats because I want to give the term the almost paradoxical sense with which it appears in the discourse of Chaos, where every repetition is a practice that necessarily entails a difference and a step toward nothingness (according to the principle of entropy proposed by thermodynamics in the last century); however, in the midst of this irreversible change, nature can produce a figure as complex, as highly organized, and as intense as the one that the human eye catches when it sees a quivering hummingbird drinking from a flower.“ (Benítez-Rojo 1992 {2001: 3})

Das Konzept Chaos wird hier also nicht im populären Sprachgebrauch von Anarchie verwendet, sondern, wie in Glissant's *„poétique de la relation“*, werden die Bedeutung der Beziehungen, die Komplexität, Fluidität und Sensitivität der dynamischen Systeme und Prozesse des Werdens vis-a-vis des Seins unterstrichen. Diese Vorstellung entspricht den Politiken von Raum und Zeit mit den inhärenten Ungewissheiten, wie sie bereits in *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* von Fernando Ortiz (1940 {2002}), dem

---

<sup>2</sup> Holographie ist die optische Aufnahmetechnik zur dreidimensionalen Bildspeicherung und -wiedergabe, wobei der Abbildungsvorgang im Unterschied zur optischen Abbildung durch Linsen- oder Spiegelsysteme in zwei zeitlich voneinander getrennten Schritten erfolgt.



kubanischen Wissenschaftler und Begründer der Kulturanthropologie und Musikethnologie elaboriert oder im Konzept der Kreolisierung angesprochen sind (Vgl. Crichlow 2009).

Dabei spielen die Nichtlinearität und Unvorhersehbarkeit eine wichtige Rolle, da diese die großen Wirkungen oder Veränderungen von Kleinsteffekten in Krisenzuständen - formuliert in der Idee des Schmetterlingseffektes - besser verständlich machen. Mit dem Schmetterlingseffekt in Zusammenhang steht auch das Phänomen der hohen Sensitivität für Anfangsbedingungen. Der Wetterforscher Edward Lorenz illustrierte dies mit dem Bild des Flügelschlags eines Schmetterlings in Japan, der in zureichend labilisierten Bedingungen durch Interaktion in räumlicher und zeitlicher Entfernung einen Wirbelsturm in Brasilien auszulösen vermag (Vgl. Toifl 1995: 141).

Im Bereich der Wechselwirkungen zwischen Emotionen und Erkenntnissen stellt das Aufzeigen sogenannter „skalenunabhängiger Selbstähnlichkeit“ - als „Struktur in Struktur in Struktur“ - ein zentrales Anliegen dar. Mit dem chaostheoretischen Rüstzeug und der Referenz auf die Begrifflichkeit der skalenunabhängigen Selbstähnlichkeit und der Fraktalität von Strukturen und Prozesse hat der Schweizer Psychiater Luci Ciompi in seinem Buch „Die emotionalen Grundlagen des Denkens“ einen interessanten Ansatz zu den komplexen Wechselwirkungen von Affekten und Erkenntnissen vorgestellt. Die Grundhypothese seines Modells der fraktalen Affektlogik geht von einer skalenunabhängigen Selbstähnlichkeit psychischer Phänomene auf unterschiedlichen Ebenen aus. Aufgrund von sozialen Verstärkern treten Operatoreffekte von Affekten auf Denken und Verhalten ein, die in Kognition und Performanz auf der Projektionsschiene des kollektiven Makrogeschehens zu Tage treten. Das heißt, es kommt zu einer Verquickung von kognitiven mit emotionalen Prozessen im sozialen Feld. Diese Operatorwirkungen von Affekten auf Kognition und Verhalten zeigen sich insbesondere bei Phänomenen der Motivation oder bei „Programmen“ im Sinne eines operationalen Ganzen. Der Begriff der Motivation wird hier als Bereitschaft oder Antrieb für bestimmte Verhaltensweisen gedacht, der allen funktionellen Fühl-, Denk- und Verhaltensprogrammen inhärent ist (Ciompi 1997 {1999: 86ff, 129ff, 262}).

Der vom Computerwissenschaftler Benoit Mandelbrot (1967) geprägte Begriff „Fraktal“ (aus dem lat. fractus = gebrochen) wird zur Bezeichnung natürlicher und künstlicher Gebilde und

Muster<sup>3</sup> verwendet, die durch ein hohes Maß an Selbstähnlichkeit charakterisiert sind. Selbstähnlichkeit kann somit als Qualität von Körpern, „Gestalten“ und Gegenständen definiert werden, die in kleinen Maßstäben beziehungsweise bei Vergrößerung, ähnliche oder dieselben Strukturen wie im Ausgangszustand aufweisen. Selbstähnliche Muster manifestieren sich nicht nur auf skalenunabhängigen Ebenen komplexer struktureller und biologischer Systeme, sondern auch in psychophysischen und sozialen Systemen. Sinnlich begreifbar wird das Prinzip der Selbstähnlichkeit mit dem Bild des Zerteilens eines Blumenkohls, wobei die schrittweise Zerkleinerung in Röschen, dem ursprünglichen Ganzen ähnlich bleibt (Vgl. Begriff der Mandelbrot-Menge). Unterschiedliche Krankheiten, die über die Ähnlichkeit ihrer Symptome definiert werden, stellen daher gleichfalls solche Fraktale dar. Ähnlichkeitsbeziehungen und Mustererkennung spielen unter anderem in der Homöopathie, die nach der Hahnemann'schen Devise „*similia similibus curentur*“ - im Gegensatz zur Allopathie die mit dem Konträrprinzip „*contraria contrariis curentur*“ - heilt, eine wichtige Rolle. Mustererkennung können wir als das differenzierende Wahrnehmen von Varianzen (Unterschieden) und Invarianzen (Gleichheiten) definieren (Vgl. Toifl 2004: 224, Kratky 2003: 87, Burkhardt-Neumann 2000: 108).

Das Konzept einer fraktalen Affektlogik soll in ihrem deskriptiven und explikativen Potential als ein Erklärungsansatz für „magische“ Heilprozesse in der triangulären Verbindung von Patient/Klientin, Arzt/Heilerin und spiritueller Einheit/therapeutischen Wirkfaktoren herangezogen werden. Dabei wird der Fokus insbesondere auf die affektiv-kognitiven Wechselwirkungen gelegt. Zur Beschreibung der wichtigsten Gemeinsamkeiten von gefühlsartigen Erscheinungen verwende ich den Begriff des Affekts, definiert als „umfassende körperlich-seelische Gestimmtheit oder Befindlichkeit von unterschiedlicher Qualität, Bewusstseinsnähe und Dauer“ (Ciompi 2002: 18f). Derartige Zustände können sowohl bewußt wie auch unbewusst und zeitlich von sehr kurzer oder langer Dauer sein. Affekte inkludieren psychosomatische Phänomene, was bedeutet, daß sie sich sowohl körperlich als auch psychisch manifestieren können. In diesem psychophysischen Sinne verstandene affektive Befindlichkeiten begleiten den Menschen selbst in Zuständen der Ruhe, Gelassenheit und Indifferenz. Als Attraktoren oder Repulsoren haben Affekte je nach Qualität spezifische Wirkungen auf das Denken und Verhalten und somit auf die Gesundheit und

---

<sup>3</sup> Gregory Bateson, der sich vielfältig mit Mustern und dem Problem der Musterbildung auseinandergesetzt hat, verweist in diesem Zusammenhang auf den Begriff des Prochronismus, als „die allgemeine Wahrheit, daß Organismen in ihren Formen Belege für ihr vergangenes Wachstum tragen. Prochronismus verhält sich zur Ontogenese wie Homologie zur Phylogenese“ (Bateson (1987 {2000: 275})).

Prozesse der Heilung. Diese grundlegende Systemdynamik kann als rekursives Wechselspiel erklärt werden, in dem sich die inneren Vorstellungswelten und die äußere Welt der Handlungsfolgen verzahnen (Froschauer/Lueger 2003: 180, Ciompi 1997 {1999: 93ff}). In diesem Zusammenhang der Sinnattraktoren sind der Phasenraum und Phasenübergang wesentlich. Ersteren charakterisiert der Mediziner und Chaostheoretiker Karl Toifl (1995: 137) als „mathematisch definierten Darstellungsraum, in dem – je nach Bedarf – so viele Kontrollparameter dargestellt werden können, wie nötig sind, um die Bewegung eines bestimmten Systems darzustellen“. Den Phasenübergang beschreibt er wie folgt:

„In Phasenübergängen besteht eine maximale Komplexität, welche potentiell auch eine hohe Flexibilität besitzt, um kreativ eine Vielfalt neuer Varianten von Verhaltensmustern zu entwickeln. In der Regel aber werden Muster gewählt, die sich in der bisherigen Systemgeschichte als erfolgversprechend, das heißt zielführend im Sinne der Systemerhaltung, behaupten konnten. Neue potentielle Verhaltensmuster haben meist keine oder nur eine geringe Aussicht auf eine Verwirklichung, außer es ist aufgrund völlig neuer, geänderter Rahmenbedingungen eine völlige Neuadaptierung des Systemverhaltens erforderlich, da ansonsten das System selbst bedroht ist.“ (Toifl 1995: 13)

In Bezug auf kulturelle, soziale und psychische Verhaltensmuster, Denk- und Fühltrajektorien, sowie auf Ideologien und charakteristische Denkgebäude als Weltbilder oder Kosmologien, ergibt sich aus der Wiederholung in einem „abstrakten affektiv-kognitiven Zusandstraum“ jene kennzeichnende Konfiguration, die wir als „seltsame Attraktoren“ (abgeleitet vom lat. Begriff *attrahere*) oder unverhersagbare Anziehung verstehen. Chaostheorie betont die iterativen Vorgänge von Struktur in Struktur in Struktur als Systemdynamik „in immer neuen Variationen von unterschiedlichster Größenordnung“ (Ciompi 1997 {1999: 147}). Ciompi stellt weiters fest: „Wie weit eine Fraktalstruktur reicht, hängt offenbar ein Stück weit von der willkürlich gewählten Betrachtungsebene des Beobachter selber ab – eine etwas verwirrende Situation, wie sie ganz analog indessen seinerzeit auch schon bei der Analyse dessen, was ein typisches >>System<< sei, nachgewiesen worden ist (Bateson 1971).“ (Ciompi 1997 {1999: 152})

Für die Anwendung der Ideen zu einer fraktalen Gesamtstruktur der Psyche haben vor allem Physiker wie Hermann Haken (1981, 1991) und der Nobelpreisträger Gerd Binnig (1989), ersterer im Bereich wahrnehmungspsychologischer Aspekte und Partialmuster, sowie letzterer in Bezug auf Phänomene der Kreativität entwickelt. Im Bereich der Selbstorganisation

kognitiver Systeme (individueller Strukturen des Denkens, Fühlens und Handelns oder bei Interaktionsstrukturen der Familie oder Gruppen oder Staaten), können Kontextmarkierungen als „Ordner“ wirken. Diese Kontextmarkierungen bestimmen ihre Regeln und sind Ergebnis der transkulturellen Praxis in reziproken Handlungsräumen. Sie werden von allen Interaktionspartnern gemeinsam geschaffen und „versklaven“ alle Beteiligten. Dies führt dazu, daß sich jedes Element, jeder Interaktionspartner so verhält *als ob* es über den Gesamtzustand des Systems informiert wäre. Die Prozesse der Selbstorganisation unter der Prämisse eines von den Systemelementen geschaffenen ordnenden Parameters, als Ordner, der die Einzelelemente in gewisser Weise gefangen nimmt oder versklavt wie es Hermann Haken (1981) ausdrückt, definierte dieser in seiner Konzeption der Synergetik, der Lehre des Zusammenwirkens (Simon 1993 {1999: 85, 214}).

Von zwei Ebenen der Wirklichkeitserfassung ausgehend, werden wir die Wirklichkeit erster Ordnung als jene betrachten, die uns durch unser Sensorium vermittelt wird, während die Zuschreibung von Sinn, Bedeutung und Wert an diesen Wahrnehmungen, als die Wirklichkeit zweiter Ordnung dargestellt wird. Aus dieser Perspektive sind Krankheiten demnach Wirklichkeiten der ersten Ordnung, ihre Wirklichkeit zweiter Ordnung, also die Interpretation, die ihnen im zwischenmenschlichen Bereich zugeschrieben wird, kann per se nicht endgültig und objektiv definiert werden.

“Was die Krankheit für den Patienten selbst bedeutet, wie der Arzt Diagnose, Prognose und therapeutische Maßnahmen erklärt, in welchen Zusammenhang die Familienmitglieder die Erkrankung mit anderen Gegebenheiten bringen, ob und wie sie dem Kranken zu helfen versuchen, sind in Vaihingers Sinne reine “als-ob” Fiktionen, die aber eben deshalb ganz konkrete praktische Auswirkungen haben.” (Watzlawick 1991: 137)

Krankheiten haben eine soziale Entwicklung was bedeutet, daß Pathologien in soziale Erfahrungen des alltäglichen Lebens eingebunden sind. Die bestimmenden Faktoren wer oder wer nicht Patient/in ist, können nur unter Hinzuzug von nicht-biologischen Variablen erklärt werden. Patient sein ist vielmehr ein sozialer als ein biologischer Status. Die diversen Systemelemente, wie beispielsweise die Vernachlässigung der medizinischen Versorgung oder sekundäre Belastungen durch Geldmangel, um zu einem Gesundheitszentrum zu fahren, spielen als Ordner in Form eines Ganzen in eine Krankheit hinein, werden internalisiert und tragen zur Sinngebung in der Erfahrung einer Krankheit bei (Castro 2006: 16).

## 1.5. Theoretischer Exkurs: Totemismus und Morphogenetik

Wenn nachfolgend den oben dargestellten Körperkonzepten und deren Verankerung in den kubanischen Sozialsystemen Religion und Medizin nachgegangen wird, wird zwar zwar meist nicht direkt von Totemismus und Morphogenetik gesprochen, doch sehe ich mich aus wissenschaftstheoretischen Gründen veranlasst, zumindest einige Grundideen vorzustellen. Zum Vergleich von Menschen und Gesellschaft sieht der amerikanische Anthropologe und Kybernetiker Gregory Bateson in der religiösen Analogie zwischen natürlicher Umwelt und Sozialsystem, wie sie für den Totemismus kennzeichnend ist, eine sowohl angemessenere Analogie als in den häufig verwendeten Maschinen Metaphern und Computer Analogien<sup>4</sup>. Derartige Metaphern werden in Kuba unter anderem mit „*conocer la mecánica*“ oder „*eso es por el chip que tu tienes*“ artikuliert, wobei erstere auf Funktionsweisen und zweite auf Denkweisen in der Art von (Software) Programmen referiert.

„Für viele Völker wird das Denken über das Sozialsystem, dessen Teile sie sind, durch eine Analogie zwischen diesem System, dessen Teile sie sind, und dem größeren ökologischen und biologischen System, in welchem Tiere, Pflanzen und Menschen alle Teile sind, geformt (buchstäblich: informiert). Die Analogie ist teils genau, teils phantasiert und wird teils durch Handlungen realisiert – bestätigt, die die Phantasie diktiert. Dann wird die Phantasie morphogenetisch; das heißt, sie wird zu einer Determinante der Gesellschaftsform. Diese Analogie zwischen dem Sozialsystem und der natürlichen Welt ist die Religion, die von den Anthropologen als Totemismus bezeichnet wird.“ (Bateson 1987 {2000: 175})

Vor dem dynamischen Hintergrund der soziokulturellen Systeme in Kuba verstehe ich die morphogenetische Phantasie als Prozesse der Veränderung und Transformation von sozialer Macht und räumlicher Wirkung. In der von Michaeline A. Crichlow (2009: 24, 235) unter Bezugnahme auf Margarte Archer (1995) elaborierten Definition der Morphogenetik<sup>5</sup> wird erstens betont, dass Kultursysteme oder Machtdiskurse, als soziale Macht keine vorgefertigte Form oder gar einen inhärenten natürlichen Gleichgewichtszustand haben. Zweitens wird davon ausgegangen, dass Kultursysteme als soziale Macht ihre Form von und durch Personen erhalten und qua Subjekte gemacht werden, also durch deren Handlungen und Beziehungen

---

<sup>4</sup> Vgl. Titel der Dissertationsarbeit „Garden in the Machine: Afro-Cuban Sacred Art and Performance in Urban New Jersey and New York“ von David Hilary Brown (1989); Scheper-Huges/Lock 1987: 23;

<sup>5</sup> Vgl. Theorie der „morphogenetischen Felder“ und „morphischen Resonanz“ nach Rupert Sheldrake; Dürr/Gottwald 1997; Sheldrake 1984;

geschaffen werden, mit all ihren intendierten und nicht-intendierten Konsequenzen. Der erste Teil der Wortzusammensetzung - *morpho* – verweist darauf, dass Veränderungen der Form ähnlich der Transformation eines Bildes in ein anderes sind. Die aktiven, relativen und konsekutiven „Flüsse und Rückflüsse“ beziehen sich auf den zweiten Wortteil: die Genetik (das Generieren). „The whole term together implies a focus on the processes of change and transformation of cultures of social power, or state spaces and subject places in social life worlds, and, perhaps, societies.“ (Crichlow 2009: 24)

Von manchen Autoren wird der Begriff des Totems etymologisch auf die (nord-amerikanischen) Algonkinbezeichnungen von Schutzgeist oder Familienemblem – *ndodem*, *dodaim* – zurückführt. Das Totem beziehungsweise die Ahnenlegende eines Individuums oder einer Gruppe wird oft als Totempfahl oder Ahnenpfahl mit Schnitzereien von anthropomorphen Figuren und Tiergestalten oder als Fahne mit bestimmten Farben und Symbolen dargestellt. Der Totemismus basiert auf dem Glauben an mystische und verwandtschaftliche respektive rituelle Dauerbeziehungen beziehungsweise Ableitungen eines Menschen (Individual-Totemismus) oder einer sozialen Gruppe<sup>6</sup> wie Sippe oder Clan (Gruppentotemismus) von einem Totem, das sowohl eine Naturerscheinung, eine Pflanze, ein Tier oder ein (anderer) Gegenstand (Objekt) sein kann. Der Individual-Totemismus, wie er vor allem in den Amerikas vorkommt, weist Parallelen zum Schamanismus (Asiens und Lateinamerikas) auf. Sowohl der Gruppen- wie auch der Individualtotemismus basiert auf einer engen magisch-mythischen und religiösen Bindung zu dem entsprechenden Totem. Als wesentliche Kennzeichen von Totemismus werden die Exogamie (Heiratsverbot innerhalb einer Totemgruppe), sowie Tötungs-, Speise- und Berührungsverbote des Totems, das als verwandte, helfende und schützende Instanz gilt, beschrieben (Vgl. Hirschberg 1988: 481f; Herder-Lexikon 1981: 144).

Da eine umfassende Auseinandersetzung mit der ethnologischen Literatur zum Totemismus den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, sei hier auf die Definitionen und Interpretationsversuche in der aufgrund der ethnohistorischen Beziehungen für Kuba interessanten Publikation „Totemismus. Ethnopsychologische Forschungsmaterialien und Interpretationen

---

<sup>6</sup>Der Begriff der „*rama*“ (span. Ast, Zweig, Linie), wie im kubanischen Zusammenhang der religiös-rituellen Verwandtschaft verwendet, wird in Kapitel 4 näher erläutert (Vgl. Mennel 2005: 90).

aus Ost- und Zentralafrika, 1962-2002“ von Gerhard Kubik (2003: 5-15) hingewiesen<sup>7</sup>. Die rezenten Diskussionen beziehen sich auf die tiefenpsychologisch motivierte, vieldiskutierte Schrift „Totem und Tabu“ von Sigmund Freud (1913 {1991}), für den die ethnologischen Theorien über die Entstehung und Verbreitung des Totemismus von J.G. Frazer (1898) und Mc Lennans (1869/70) wichtige Referenzen darstellen. Laut Kubik wurde der Begriff „totam“ erstmals von dem Händler James Long im Jahre 1791 erwähnt und leitet sich aus dem Wort „ototeman“ der Ojibwa-Amerindianer Nordamerikas ab. Mineralische, animalische oder pflanzliche Objekte zu denen Mitglieder einer Verwandtschaftseinheit eine besondere mystische Beziehung haben und mit denen der Name dieser Gruppe assoziiert werden, gelten als Totem. Es ist zu beachten, daß das Wort „ototeman“ als „Gebärmutter-Verwandtschaft“ übersetzt wird, was in Bezug auf die zentrale Bedeutung des „*nacer*“ (geboren werden) im kubanischen Kontext der Ifá-Divination und der Ahnenverehrung kondensiert im Leitsatz „*iku lobi ocha*“ ebenso relevant ist wie im Hinblick auf die Vorstellung der Inkorporation des Geistes bei der biologischen Geburt. Mehr davon in Kapitel 5 (Vgl. Mennel 2005, Kubik 2003: 4).

Für den Erklärungszusammenhang dieser Forschungsarbeit ist aber auch die von Radcliff-Brown (1929) und Lévi-Strauss (1963) gemachte Beobachtung wegweisend, dass Totemismus nicht zwangsläufig mit religiösen Systemen gekoppelt oder auf diese beschränkt ist. Dies gilt insbesondere vor dem Hintergrund, dass in vielen Sprachen und Kulturgruppen keine analogen Termini für die europäischen (griechisch-lateinischen) Konzepte Medizin, Religion oder Musik geprägt wurden. In Bezug auf die weiter oben vorgestellte chaostheoretische Konzeption der „strange attractors“ ist die Feststellung von Radcliff-Brown wichtig, dass „auch wissenschaftliches Denken im Totemismus vorgebildet sei“ und nach Lévi-Strauss der Totemismus die Fähigkeit der Menschen demonstriere, „Gedankenbeziehungen nach Ähnlichkeiten, Unterschieden, Korrelationen und Opposition quer durch die natürliche und sozio-kulturelle Umwelt herzustellen“ (Kubik 2003: 4).

Gregory Bateson macht uns darauf aufmerksam, was in einer konventionalisierten Säkularisierung des Phänomens Totemismus (wie es beispielsweise in der abendländischen Form der Heraldik vorkommt, in denen auf Wappenschildern oder auch auf Nationalflaggen Tiere oder Pflanzen abgebildet sind und die mit altherwürdigen Abstammungslinien oder

---

<sup>7</sup>Eine Reihe von einschlägiger Literatur befaßt sich mit dem Thema Totemismus, siehe dazu die von Edmund Leach (1973) herausgegebenen Beiträge zur Kritik der strukturalen Analyse „Mythos und Totemismus“ und die Reflexionen von René Girard (1972 {1999}) in „Das Heilige und die Gewalt.“

genealogischen Diagrammen assoziiert sind) vor sich zu gehen scheint: nämlich eine Verschiebung der Aufmerksamkeit und Vulgarisierung der Erkenntnistheorie. Dies führe zu einem „Verlust derjenigen Einsicht oder Erleuchtung (...), die gewonnen wurde, als man die Naturauffassung neben die Familienauffassung stellte.“ Zugleich weist Bateson, durch seine beobachtende Deskription von performativen Tier-Imitationen durch Menschen, auf den zentralen Aspekt der Kinetik als Form der Einfühlung durch Darstellung hin (Bateson 1987 {2000: 175f}).

Mit den affektiven, kognitiven und performativen Dimensionen der Untersuchungen des Doppeltotems *omuziro* und *akabbiro* im Königreich Buganda oder den Phänomenen von *tumbi* oder *jeo* im äquatorialen Waldland der Zentralafrikanischen Republik, Republik Congo verweist Gerhard Kubik mit seinen Mitarbeitern (Maurice Djenda, Charles Sekintu und Moya Aliya Malamusi) darauf, dass der psychodynamische Aspekt totemistischer Vorstellungen von strukturalistisch und nominalistisch orientierten Totemismus-Theorien oft übersehen oder negiert wurde. Der Wiener Musikanthropologe und Ethnopschoanalytiker zeigt in seiner tiefenpsychologisch orientierten Langzeitstudie auf „wie mittels der Totemsymbolik Affektbeziehungen zwischen Gruppen von Menschen (Clans, Familien und Individuen) geregelt, kanalisiert, abreagiert und damit letzten Endes entschärft werden, sodass der Bestand der größeren Gemeinschaft nicht gefährdet ist“ (Kubik 2003: 15).

In der gemeinsamen Referenz auf ein spezifisches Symbol oder Wappen als Identitätsmerkmal beziehungsweise in der Identifikation mit einer bestimmten Gestalt (animalischer, pflanzlicher, mineralischer oder anderer Art) sieht Kubik einen Schlüssel zur Erschließung der Problematik des Totemismus und möglicherweise verwandter Phänomene. Bezüglich der an Triebkräften orientierten Totemdiskussion von Sigmund Freud beobachtet er eine Reduktion von menschlichen Beziehungen auf Primärkonflikte, „die als psychodynamische Auslöser der Entstehung von Institutionen wie Totemismus, Tabu und Initiationsriten Vorschub leisten können“ (Kubik 2003: 5).

Sigmund Freud stellt in seinen Überlegungen zu Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken im Rahmen der Unterscheidung von kontagiöser und imitativer Magie nach James Frazer fest, dass in der kontagiösen Magie das was als wirksam gedacht wird, nicht mehr die Ähnlichkeit ist, „sondern der Zusammenhang im Raum, die Kontiguität, wenigstens die vorgestellte Kontiguität, die Erinnerung an ihr Vorhandensein“ (Freud 1913 {1991: 133}).



In den folgenden Darlegungen zur kubanischen Gesundheitskultur und der relevanten religiösen Ressourcen, werden wir verschiedentlich auf grundlegende Einsichten der Totemismusforschung zurückgreifen, und anhand intrakultureller Erklärungen und Analysen des empirischen Materials eine transdisziplinäre Einbettung im hier vorgestellten Theorie-rahmen als Prozess „doppelter Buchführung“ vornehmen und totemspezifische Überlegungen ausführen.

## **II. EMPIRISCHER TEIL**

### **1. 6. Forschungsmethoden**

Die praktische Herangehensweise in der Erforschung von Gesundheit und Heilung im vorangestellten theoretischen Setting basiert auf der Kombination von eigenen ethnographischen Datenerhebungen, wissenschaftlicher Literatur und anderen Quellengattungen visueller, auditiver und ikonographischer Art. Die im Rahmen wiederholter kurz- und mittelfristiger Feldforschungen<sup>8</sup> zwischen 1996 und 2010, mit jeweils drei Wochen und drei Monaten Aufenthalt in Havanna und anderen Teilen Kubas, nach Methoden der empirischen Sozialforschung erhobenen Daten und recherchierten Quellen, werden unter Beachtung der Quellenkritik zur ethnohistorischen Rekonstruktion und Darstellung der sozialen Logiken der Handelnden ausgewertet. Als systematisch nachvollziehbare Instrumente der Datenerfassung und Auswertung kommen dabei teilnehmende Beobachtung, Gespräche, Befragung, teilstrukturierte Interviews, Feldtagebücher, Netzwerkanalyse, qualitative Systemanalyse und Textinterpretationsverfahren zur Anwendung (Vgl. Froschauer/Lueger 2003, Wernhart/Zips 1998, Atteslander 1993, Schweizer 1989).

Nicht nur aufgrund der sich überschneidenden sozialen Systeme Medizin und Religion, sondern auch durch den Fokus auf gesundheitsrelevante Prozesse der interagierenden Subjekte und Objekte handelt es sich hier um eine transkulturelle Felder-Forschung mit „part-time-face-to-face-communities“ (Kremser 1998: 142). Dieser transkulturelle Ansatz wird als kommunikatives, reflexives und dynamisches Handeln verstanden, in dem emische und etische Perspektiven sich wiederholt abwechseln um somit einer polyphonen Diskursivität in

---

<sup>8</sup> Diese Arbeit beruht auf kontinuierlichen Forschungsaufenthalten und Recherchen in Kuba, vor allem in Havanna (und den östlichen Provinzen Granma, Santiago de Cuba und Guantánamo), in den Jahren 1996, 1997, 2000, 2001, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010.

der sozialen Konstruktion von Wirklichkeit Rechnung zu tragen (Vgl. Schmidt 2008: 67, Wernhart 1998: 41ff, Wernhart/Zips 1998: 26ff)

Die Teilnahme an religiösen Ritualen, Feierlichkeiten und Prozessionen (wie beispielsweise am 17. Dezember 2003 nach Rincón, am 8. September 2007 der *Virgen de Regla* in Regla und der *Virgen de la Caridad* in Centro Habana), der Besuch religiös-ritueller Stätten und Plätze (wie der *Iglesia de la Virgen del Cobre* in der Nähe von Santiago de Cuba 2005 und 2007), formelle und informelle Gespräche und Interviews mit religiösen und medizinischen ExpertInnen, Kranken- und Krankenhausbesuche sowie anderweitige Treffen und Unterhaltungen mit teils langjährigen Informanten und Gesprächspartnerinnen in Havanna und Wien zählen, ebenso wie die elektronischen Bulletins des Proyecto Orunmila<sup>9</sup>, E-mail-Kommunikationen und Aufträge zum Mitbringen von Medikamenten oder Vitamintabletten zu den Bestandteilen dieser mehrfach verorteten Form der Forschung, die im Sinne von James Clifford (1997) als *multiply located* bezeichnet werden kann.

Die Methode der teilnehmenden Beobachtung erweitert nicht nur den eigenen kulturellen, sondern auch den wissenschaftlichen Horizont auf der Basis der persönlichen Erfahrungen und des Eingebundenseins, die soziale, kulturelle, ökologische und wirtschaftspolitische Umstände nachvollziehbarer gestaltet. Als „das Besondere“ der Feldforschung im 21. Jahrhundert nennt Bettina E. Schmidt (2008: 67) „die Untersuchung von Einzelfällen und von Beziehungen innerhalb neuer, globaler Zusammenhänge.“ Die Netzwerkanalyse dient hierfür als allgemeiner Forschungsrahmen, mit dem die Verflechtung von Akteuren durch soziale Beziehungen, die daraus entstehenden kulturellen Muster und die Beeinflussung individueller Handlungsstrategien durch diese organisatorischen Rahmenbedingungen inklusive deren Widersprüche sichtbar gemacht werden sollen (Schmidt 2008: 66ff, Schweizer 1989: 11).

Dieser ethnographischen Studie geht es darum, auf der Grundlage des erhobenen Datenmaterials zu verstehen, was die Menschen im sozialen Kontext von Havanna dazu bringt, in einer bestimmten Weise zu handeln und Unterscheidungen zu treffen. Mit der Untersuchung der Praktiken sollen die Dynamiken, die ein konkretes Handeln in einem sozialen Umfeld auslösen, und die Rückwirkungen dieser selbstreferentiellen Handlungsweisen mittels kommunikativer Prozesse explizit gemacht werden. Damit rückt die

---

<sup>9</sup> Das Proyecto Orunmila ist eine unter Führung von Ernesto Valdes Jane operierende und in Regla (Havanna) angesiedelte Forschungsgemeinschaft, das sich der Sammlung und Edition oraler Quellen und religiöser Informationen zur Regla de Ocha und Ifá widmet.

Strukturiertheit sozialer Prozesse und Beziehungen in den Fokus. Die in Interviews artikulierten Perspektiven einzelner Personen stellen dabei wichtige Ausgangspunkte für die analytische (Re-) Konstruktion von organisatorischen Regeln der sozialen Systeme dar. Für interpretative Systemanalysen erweist sich der Prozeß der kontextgebundenen Sinn-generierung innerhalb eines Deutungsrahmens als entscheidende Komponente. „Die Kommunikation als sinn-generierender Prozeß, der Sinn selbst als Ordnungsform des Erlebens und Handelns, sowie die Strukturierung als Produktion von Ordnung bilden hierbei zentrale Elemente.“ (Froschauer/Lueger 2003: 186f)

Speziell für die vorgestellte Problematik erhobene qualitative Daten in Form von teilstrukturierten und narrativ-biographischen Interviews wurden während einer in drei Zyklen absolvierten Feldforschung<sup>10</sup> zwischen Dezember 2003 und Januar 2005 aufgenommen und transkribiert. Diese zyklische Phase der Feldforschung setzt sich jeweils aus Erhebungen, Interpretationen, forschungspraktischen Überprüfungen und der Bündelung der gewonnen Erkenntnisse zusammen. Das Phasenmodell dient unter anderem dem Zweck gesundheitsrelevantes Handeln und Heilen über einen längeren Zeitraum kontinuierlich zu beobachten und fördert den methodischen Aufbau von Wissensstrukturen und theoretischen Konzeptionen. Die Interviews, Feld- und Gesprächsnotizen werden in einer Kombination aus hermeneutischen, analytischen und dialektischen Textinterpretationsverfahren ausgewertet. Dieses Auslegungsverfahren kann in Konstitutionsprozesse, (Re-)Konstruktionsprozesse und Interpretationsprozesse unterschieden werden. In Hinblick auf die Wechselwirkung zwischen Akteuren und ihrer sozialen Umwelt orientiert sich die vorliegende Arbeit an der bereits erwähnten qualitativen Systemanalyse (Froschauer/Lueger 2003: 179ff). Was soziale Phänomene betrifft, sind Froschauer und Lueger der Ansicht, daß diese einer permanenten Fluktuation unterliegen,

„...in der sich die Reproduktionsstrategien von Kollektiven und die Lebensbedingungen aller Mitglieder einer Gesellschaft (langsam oder krisenhaft) verändern. Aus diesem Grund ist die Entwicklungsdynamik, die (Re-) Konstruktion der Logik und die Entfaltung von Entwicklungskräften in jede Analyse einzubeziehen. Der Begriff der sozialen ‚Logik‘ bezieht sich auf jene Regeln, die konkretes Handeln mit einer sinnhaft erlebbaren Ordnung versehen. Zum einen bezieht sich diese Ordnung auf die Beziehungen zwischen den

---

<sup>10</sup> Zyklische Feldforschung in Havanna von November 2003 bis Februar 2004, Mai 2004 bis Juli 2004 und Dezember 2004 bis Januar 2005 mit Förderung für Kurzfristige Wissenschaftliche Arbeit im Ausland der Universität Wien, Büro für internationale Beziehungen.

Elementen eines Phänomens (Relationalität), zum anderen auf die zeitliche Abfolge (Sequentialität) von Interaktionen.“ (Forschauer/Lueger 2003: 191)

Die von Reinhard Sieder in „Erzählungen analysieren – Analysen erzählen“ vorgeführten Analyseschritte werden gleichfalls als praktische Anweisung in der qualitativen Textauswertung berücksichtigt. Ein besonderes Augenmerk in der Erzählanalyse wird auf das Alltagshandeln und Alltagswissen der Handelnden (inklusive der Forscherin) gelegt, das „immer in Raum und Zeit, in Verhältnissen der politischen, sozialen und kulturellen Herrschaft situiert“ ist (Sieder 1998: 146).

Der sensible und respektvolle Umgang mit Informationen und Daten ist sowohl für persönliche Themen der Religiosität als auch individuelle Sphären der Krankheit, Heilung und Gesundheit gefordert.

## **1. 7. Forschungsstand**

Mit dem Themenkomplex Medizin und Religion in der Karibik haben sich internationale und lokale, kubanische Wissenschaftlerinnen und Autoren aus unterschiedlichen Perspektiven auseinandergesetzt. Dabei fallen aus medizinanthropologischer Sicht die rituelle Heilpraxis, die Kraft der verbalen, musikalischen und divinatorischen Interventionen sowie die Pflanzenheilkunde im Kontext der auf Afrika bezogenen Religionen (Regla de Ocha-Ifá, Regla de Arara, Reglas Bantu, Abakua) ins Auge. Als frühe Studien dieser medizinisch-religiösen Verbindungen sind neben dem umfassenden Werk und Einfluß von Fernando Ortiz, vor allem die Arbeiten von Lydia Cabrera (1954 {1996}) „*El Monte. Igbo Finda. Ewe Orisha, Vitiinfinda*“ und „*Medicina Popular de Cuba: Médicos de Antaño, curanderos, Santeros y Paleros de Hogaño*“ mit ihren umfassenden Beschreibungen von Pflanzen, Kräutern, Blättern, Bäumen, Wurzeln und anderen Substanzen, populären Bezeichnungen, magischen Ritualen, Formeln und spezifischen Anwendungen zu nennen. Insbesondere „*El Monte*“ kann, aufgrund der gegenwärtigen Referenz von aktuell praktizierenden Religiösen ebenso wie von Religionsanthropologen auf die Informationen von Zeitgenossen Lydia Cabreras, als Grundlagenforschung der Verbindung von Religion und Medizin in Kuba betrachtet werden.

*„Arboles y yerbas, en el campo de la magia o en el de la medicina popular, inseparable de la magia, responden a cualquier demanda. No es de extrañar que,*

*consideradas como agentes preciosos de la salud y de la suerte, nuestros negros, y quizá debíamos decir nuestro pueblo, que en su mayoría es mestizo física y espiritualmente, tiene por lo regular un gran conocimiento de las virtudes curativas que atribuye a los poderes mágicos de que están dotadas las plantas. ,Curan, porque ellas mismas son brujas.’ Importante es sanar de una dolencia, pero mucho más lo es librarse de una mala sombra, de una influencia maléfica, de un ,malembo’ o de un ,ñeque’, que es lo que suele producir la enfermedad.“ (Cabrera 1954 {1996: 11})*

Dieses exemplarische Statement reflektiert einerseits die physische und spirituelle Mischung oder Kreolisierung der kubanischen Bevölkerung, sowie andererseits die Pflanzenkenntnisse auf die ökologischen Dimensionen von Körper hinweisen. Den Bäumen und Pflanzen wird hier „agency“ also Handlungsmacht in Bezug auf Gesundheit und Glück zugeschrieben, die in deren kurativen Qualitäten und magischen Kräften beziehungsweise den Kenntnissen und Repräsentationen der Leute wirksam ist und zur Geltung kommt. Zur Heilung ist daher nicht nur die Beseitigung eines Symptoms oder Leidens wichtig, sondern es geht vielmehr auch darum sich von den Ursachen (etwa eines schlechten Schattens, einer bösartigen Beeinflussung eines „malembe“<sup>11</sup> oder „ñeque“<sup>12</sup>) zu befreien, die als potentielle Produzenten von Krankheiten konzipiert werden. Fernando Ortiz (Ortiz 1985: 335) verweist auf die kontaminierte Begrifflichkeit von „malembe“ und „malembo“ aus der Kastellanischen und irgendeiner Bantu-Sprache („mal“ und „mbi“) und erklärt den von Israel Castellanos erstmals in Kuba aufgezeichneten Ausdruck von „*estoy malembo*“ als krank sein oder unwohl fühlen. Es könnte beispielsweise als Affektreaktion auf eine Geringschätzung oder Beleidigung („*desprecio*“) kommuniziert werden. Im historischen Zusammenhang der religiösen Aufgaben und Rolle von Sanertos<sup>13</sup> als „*curanderos*“ (Heiler) kommen Jorge und Isabel Castellanos zu folgender Aussage:

---

<sup>11</sup> Malembo ist die Ortsbezeichnung eines etwa 30 km von der Hafenstadt Cabinda entfernten Ortes an der zentralafrikanischen Atlantikküste der Republik Angola. Der historische Ort Malembo (Malimba) war die Hauptstadt des Königreiches Kakongo und Sklavenverschiffungshafen, der durch den kolonialen Handelsverkehr mit portugiesischen, englischen und französischen Schiffen nach 1700 eine Blütezeit erlebte. Laut Gema Valdés Acosta (2002: 123, 229), kann der in Kuba verwendete Begriff „malembe“ mit „ruhig“, „sei still“ oder „langsam gemächlich“ übersetzt werden beziehungsweise ist „ma-lembe“ auch als Friedensgruß bekannt.

<sup>12</sup> Vgl. Théophile Obenga (1988:153) stellt mit der Schreibweise „ndengue“ (pl. – a) einen möglicherweise ähnlichen Bantu-Begriff vor, der mit Bild (*imagen*) und Kopie (*copia*) übersetzt werden kann.

<sup>13</sup> Allgemeine Bezeichnung für männliche und weibliche Praktikanten der sogenannten Santería oder Regla de Ocha.

*„Como es de suponer, durante los siglos anteriores y los primeros años del presente, ésta (Anm: el papel de curandero que ejerce el santero entre los fieles) constituía una función de gran relieve. La falta de acceso a la medicina ortodoxa, así como la desconfianza que ella provocaba, servían para acentuar la reputación del santero como curandero. Además, para los creyentes afrocubanos las enfermedades del cuerpo y del espíritu son frecuentemente provocada por encantamientos mágicos o por la acción de entes espirituales a los que hay que desarmar. Y para ello es menester emplear el conocimiento y poder adquiridos a través de la iniciación y de la práctica. (...) Hoy en día no es usual que alguien dependa exclusivamente del santero o curandero cuando se presenta un problema de salud. Los remedios populares y los mágicos son empleados más como complementos de la medicina ortodoxa que como sustitutos de ella. Sí permanece la costumbre de acudir al babalocha o la iyalocha en solicitud de protecciones o „resguardos“ contra influencias negativas y de solución a dificultades amorosas o económicas. En el exilio, la profusión de botánicas o almacenes repletos de hierbas, perfumes, piedras, aceites (además de soperas, imágenes de santos, libros de oraciones, libretas de santeros, etc.) así lo atestiguan.“*  
(Castellanos/Castellanos 1992: 82f)

In ihrer Publikation „Santería as a mental health care system: an historical overview“ hat sich Mercedes C. Sandolval sowohl mit den historischen Prozessen des „religious and health-seeking behavior of Cubans in their homeland“, als auch mit gesundheitsstützenden Faktoren der Santería von emigrierten Kubanerinnen und Kubanern in Dade County/USA befasst. Sie kommt dabei zu dem Schluß, daß die der Santería inhärenten Kennzeichen von Flexibilität, Eklektizismus und Heterogenität als vorteilhaft für die Bedürfnisse ihrer Anhängerschaft erweisen. „In its continuing adaptation, Santería today has the potential to become a collaborating institution which can handle matters of the soul; while the orthodox health care system deals with matters of the mind. There is no conflict between the two in the eyes of either santeros/priests or clients.“ (Sandoval 1979 {2010: 1})

Die Dissertation „Santería healing in Cuba“ von Johan Wedel im Jahre 2002 an der Göteborg Universität versucht durch die Analyse verschiedener Rituale ein allgemeines Verständnis religiöser Heilprozesse vorzustellen. Er sieht in den Heilungen der Santería nicht nur eine Herausforderung an die westliche Medizintheorie, sondern auch einen wichtigen Beitrag zum Verständnis menschlicher Bedingungen. Wedel betont, daß die afrokubanische religiöse Tradition der Santería seit dem frühen 20. Jahrhundert bis heute für Gesundheit, Schutz und

ein sinnvolles Leben steht und konstatiert gegenwärtig bei Kubanerinnen und Kubanern, ebenso wie bei Ausländerinnen und Ausländern ein Florieren der Hinwendung zur Santería: „turning to it for help in instances of ill-health“ (Wedel 2002 {2010: 1}). Dabei stellt Wedel eine „radikale Differenz“ zwischen dem Heilen in der Santeria und biomedizinischen Heilverfahren fest.

„Santeria healing implies developing a relation to a spirit-world manifested in mythology, divination systems, elaborate rituals, and nature itself. Santeria healing also implies the recognition of the importance of social relations, both in terms of new forms of social support, and in terms of social explanations – such as when illness is understood as originating in disturbed relations and sorcery.“ (Wedel 2002 {2010: 1})

Die kubanische Form der religiösen Heilung inkludiert Rituale wie Divination, Opfer, Trance und Pflanzenmedizin, womit die Bedeutsamkeit und Transzendenz einer Krankheitserfahrung betont wird. Heilverfahren werden der partikulären Form der Krankheit und ihren Verursachungen entsprechend „maßgeschneidert,“ sowie die Beziehungen zwischen der betroffenen und anderen Personen, Geistern und Gottheiten miteinbezogen. Diese Heilerfahrungen führen zu einer neuen (religiösen) Weltsicht, in der Krankheiten konstruktive und positive Erfahrungen darstellen, die im Zuge der religiösen Rituale und Lernprozesse zu einer Transformation des Selbst führen: „The outcome of the healing process is not absolute, but is often achieved gradually and it is dependent on the subjective experience of the person being healed.“ (Wedel 2002 {2010:1})

Den religiösen afrokubanischen Erfahrungen und deren kulturellen Reflexion mit Referenz auf die wichtigsten Autorinnen und Autoren (Miguel Barnet, William Bascom, Robert Farris Thomson, Alejo Carpentier, Rogelio Martínez, Carlos Moore, Lydia Cabrera, Mercedes Sandoval, Migene González-Wippler, Rómulo Lachatañeré, Isabell Catellanos, Fernández Robaina und anderen mehr) und deren literarischen Thematisierung kubanischer Traditionen und Zeichensysteme widmet sich Eugenio Matibag (1996) in „Afro-Cuban Religious Experience“:

„The very concept of „experience,“ I realize, has, like the related concepts of „subjectivity,“ „consciousness,“ and „perception,“ come under the postmodern suspicion cast upon all phenomenological postulates based on the desire for a metaphysical „center.“ This

desire would overlook the signifying, constitutive, differential, and mediatory activities of a structure while putting faith in an immediate act of making the center present in perception or thought.“ (Matibag 1996: 3)

Erfahrung wird jedoch in der Produktion und Übertragung von Zeichen konstruiert, die selbst jegliches Zentrum substituieren. Dabei erzeugen Zeichensysteme und Sprache im Allgemeinen nicht durch vertikale Beziehungen von Zeichen und Bezeichnetem und von Zeichen und Referenz, sondern durch die Unterscheidung erfolgt auch ein horizontaler Transfer im Zuge der Bedeutungsverschiebung von Bezeichnendem zu Bezeichnetem. Diese Zeichen Differenzierung stellt also die vorangenommen Existenz von namentlichen Referenten oder bezeichneten Idealen in Frage. Die anti-idealistische und anti-empirizistische Zeichentheorie nach Matibag geht somit davon aus, daß Kultur als Vermittlerin der Realität agiert, indem sie sich selbst und ihre Zeichen durch die sich kreuzende Bezugnahme auf Wahrnehmung und Erfahrung schafft. Als persönliche Anknüpfungspunkte bedienen sich Letzere einer unpersönlichen Semiosis des Bewusstseins (Matibag 1996: 3f).

Religion erfüllt als Wissenssystem und Epistemologie unterschiedliche Funktionen der Sinngebung, durch die rituelle, mythologische, ethische, soziale und erfahrungmäßige Dimension. Diese konstituieren sich aus einem System von Zeichen, das Erfahrungen produziert und die individuellen Begegnungen mit der Umwelt und dem Heiligen informiert. Diese Zeichen stellen ein mehr oder weniger kohärentes und selbstreferentielles diskursives Universum dar. Dabei betont Eugenio Matibag, daß das normativ westliche Verständnis von Religion dem komplexen System afrokubanischer Traditionen nicht gerecht wird: „a comprehensive system that syncretizes, articulates, and reproduces extensive orders of knowledge in the areas of psychotherapy, pharmacology, art, music, magic and narrative“ (Matibag 1996: 7).

In der diskursiven Lektüre von Eugenio Matibag haben die Praktiken und Texte, die das Zeichensystem konstituieren, eine relative Autonomie innerhalb der Späre der semiotischen Aktivitäten der gesellschaftlichen Kulturen und Subkulturen erreicht. Wie die Ordnung der selbstreferentiellen Bedeutungen innerhalb des Diloggun<sup>14</sup> belegt, operiert dieses Zeichensystem als systemisches Prinzip der Negativität, in Bezug auf das externe Umfeld

---

<sup>14</sup> Das *Diloggun* – als eines der in der Regla de Ocha verwendeten Divinationssysteme - besteht aus sechzehn (“mérindílogún” in der Yoruba-Sprache) Kaurischnecken und wird von Santeros in der Orakelkonsultation befragt.



(genauso wie aus systemischer Sicht, jede „Aussenseite“ als Konstitutiv für ein ganzes System fungiert) und durch die internen Differenzierungen zwischen den Zeichen und deren Bezeichnungen:

„Although the system is structured by internal differentiation and supplementation, the metaphysics built into the system sustains a faith in „transcendental centers“ - the gods, the ancestors, *aché* - that would control, from an external position, the process internal to the system. Yet those transcendental centers are but organizing functions of sign systems whose self-referentiality allows a process of continual combination, synthesis, and permutation at the heart of the systems's symbolic activity. The gods of course are fond of expressing themselves in proverbs and metaphors, but these verbal signs (...) obey the laws of a complex rhetoric of religion“ (Matibag 1996: 85).

Im Verhältnis zur Selbstreferentialität ist die Fremdreferentialität immer sekundär, da letztere nur auf der Grundlage der Aufnahmefähigkeit des beobachtenden Systems funktioniert. Das bedeutet, dass man die Aussage eines Orakels, nur auf der Basis der Interpretation des Gesagten versteht, indem man die potentiell gemeinte Information mit der Art der Mitteilung kombiniert. Dies unterstreicht die Bedeutung der kubanischen Transkulturationsprozesse und die interpretative Machtposition von Babalawos, der „Väter der Geheimnisse“ (Vgl. Brown 1989: 92f).

Die kubanische Philologin Ileana Dièguez Caballero stellt in ihrer biosemiotischen Lektüre der metaphorischen Körpertextualität der Santería einen rezenten Ansatz zur Betrachtung von Gesundheit, Heilung und Religion vor.

*„La santería es una práctica significativa, cuyo discurso se organiza en torno a procesos mágico-religiosos configurados a partir de textos míticos y rituales curativos. En estos procesos leemos operaciones metafóricas que se inscriben en el espacio del cuerpo humano, marcando el carácter corporal de sus ritos. Mediante este discurso, las palabras, los sonidos, los objetos y el cuerpo, son resemantizados para desarrollar el diálogo con la otredad, la instancia divina que los anima.“* (Dièguez Caballero 2003: 33)

Die kurativen Rituale und mythischen Erzählungen im Prozess metaphorischer Einschreibungen in den menschlichen Körper werden als religiöse Konzepte auch von Katarina

Greifeld und Bettina E. Schmidt im Zentrum der afroamerikanischen Medizinsysteme situiert. Sie weisen unter anderem auch auf die Expansion der afroamerikanischen Religionen als therapeutische Hilfe für Nicht-AfroamerikanerInnen über den lokalen Raum hinaus. Die Erkrankungskonzepte und Heilungsangebote referieren und behandeln nicht nur den Körper, „sondern auch den Geist der Erkrankten sowie deren soziales Umfeld“ (Greifeld/Schmidt 2003: 123).

Die Annahmen und Definitionen von Heilung, Kranksein und Krankheitsbildern sind im regionalen Raum- und Zeitgefüge der Karibik<sup>15</sup> eingebettet und somit kulturspezifisch determiniert. Eine zentrale Bedeutung fällt dabei einerseits den religiösen Persönlichkeiten und Heilerinnen zu, da diese das lokale Weltbild von Gesundheit, Krankheit und Religion inkorporieren und als Vermittelnde zwischen natürlicher und übernatürlicher Welt fungieren können. Andererseits wird der Funktion von Opferritualen und Trancetänzen entsprechende Relevanz zur Herstellung von Balance und Gleichgewicht im Überlappungsbereich therapeutischer Praktik nachgegangen (Vgl. Schaffler 2009, Kment 1996). Der österreichische Karibikforscher Patrick Kment ist der Ansicht, daß insbesondere das Ritual

„(...) die Beziehung von Religion und Medizin von einem allgemeinen Bezugsrahmen in einen unmittelbaren versetzt. Im Ritual werden die elementaren Kräfte göttlicher Schöpfung versinnbildlicht und die Trennung von Religion und Medizin aufgehoben. Da alle Elemente dieser Welt den gleichen Ursprung haben, werden sie an ihren Ausgangspunkt – der Schöpfung – zurückgeführt. Dazu wird das kulturspezifische Raum- und Zeitkontinuum – das ihre Entsprechung in der Spirit World findet – invertiert.“ (Kment 1996: 182)

Mit den karibischen Erklärungen von Heilerinnen, Heilern und Heilmitteln, sowie den je spezifischen physiologischen und psychosomatischen Symptomen der Menschen hat sich über die Jahrhunderte die sogenannte Kreolmedizin als populäre Heilkunde und gemischte Medizin der vielfältigen ethnischen Bezüge entwickelt. Deren historische Rahmenbedingungen sind vor allem durch den Kulturkontakt und die Transkulturation karibischer, afrikanischer,

---

<sup>15</sup>Als wichtige Arbeiten, die sich den historischen und soziökonomischen Aspekten der Entstehung karibischer Medizinsysteme widmen, sind unter anderem die Arbeiten von La Guerre (1989) „Afro-Caribbean Folk Medicine“ sowie Mischel u. Mischel (1958) „Psychological Aspects of Spirit Possession“, Simpson (1962; 1980) „The Shangó-Cult in Nigeria and Trinidad“, „Religious Cults in the Caribbean: Trinidad, Jamaica, Haiti“, W.D. Hand (1980) „Magical Medicine“ und J. Sommerfeld (1996) „Verkörperte Geschichte. Überlegungen zur haitischen Kreolheilung“ zu nennen.

asiatischer und europäischer Heiltraditionen im Sinne volksmedizinischer Kenntnisse und Praktiken und der westlichen Medizin gegeben. Auch wenn afrokaribische und westliche Medizin miteinander interagieren und sich auf den drei Ebenen – der Praktizierenden (HeilerInnen, ÄrztInnen), der Konsumierenden (PatientInnen) und der Institutionen – beeinflussen, so manifestieren sich in der sozialen Positionierung doch Machtfaktoren wie (Post-) Kolonialgeschichte, Wirtschaft, und Wissenschaftspolitik.

Patrick Kment nennt vor allem zwei Eigenschaften der Kreolmedizin, die deren gegenwärtige Tradition und Weiterentwicklung begünstigen. Das ist einerseits ihre Qualität der Ganzheitlichkeit, durch die Betrachtung des Menschen in seiner sozialen und spirituellen Umwelt, wird das therapeutische Gewicht dieser holistischen Heilkunde weniger auf die Beseitigung pathologischer Symptome mit technischen und ökonomischen Mitteln, denn auf präventivmedizinische Aspekte gelegt. Diese sprechen auch das „ästhetische und soziale Wohlbefinden des Menschen“ an. Andererseits spielen die historischen Erfahrungen der Sklaverei und oralen Traditionen im sozialen Widerstand gegen Marginalisierung, Ohnmacht und Unterdrückung eine wesentliche Rolle. Die kulturspezifischen Krankheitsbilder artikulieren sich über die menschlichen Körper beziehungsweise werden sie von den Menschen mit den Mitteln der Natur ihres je spezifischen Kulturraumes zum Ausdruck gebracht und in der Heilung angewandt (Kment 1996: 191).

In allgemeinen Auseinandersetzungen zu kulturellen Dimensionen der Medizin wird bis in die Gegenwart Evolution und Rationalität als Denkmuster in Medizin und Ethnomedizin diskutiert. Dabei gilt es den subsummierenden Begriffen moderner und traditioneller Medizin kritisch gegenüberzustehen. Eingehende Ritualanalysen haben (u.a. mit Referenzen auf Victor Turner 1967 und 1969) einen großen Beitrag zum Verständnis der Rationalität und inneren Logik exotisch erscheinender Gesundheitssysteme geleistet (Lux 2003: 153).

Zur „Syntax von Symbolisierungen“ elaborierte Victor Turner im Kontext der Ndembu Rituale drei Dimensionen der Bedeutung in ritueller Symbolik: 1. die exegetische Dimension oder Erklärungen der Symbole durch Informanten; 2. Die operationale Dimension die in der Verwendung der Praktizierenden und den assoziierten affektiven Zuständen besteht; 3. Die positionale Dimension als Lektüre der symbolischen Platzierung innerhalb einer Serie von Symbolen in derselben Struktur. Weiters unterscheidet Turner für die symbolische Bedeutung der Exegese a) eine nominale Grundlage, das heißt der dem Symbol zugeschriebene Name in

und ausserhalb des rituellen Kontextes, b) eine substantielle Basis die aus den materiellen und natürlichen Aspekten des Symbols besteht c) die Basis des Artefakts unter Rücksichtnahme auf die kulturelle Verwendung (Matibag 1996: 12).

Die vorgelegte Studie stellt nicht den Anspruch einer lückenlosen Darstellung der vielschichtigen Thematik von Gesundheit und Heilung in Kuba, sondern versucht die heilenden Wirkungen sozialer und religiöser Praxis in einem neuen Zusammenhang der Salutogenese zu verstehen und Einblicke in die sozio-kulturellen Dynamiken der religiösen und medizinischen Netzwerke der kubanischen Gesellschaft zu vermitteln. Dies wird durch die Kombination der eigenen Recherchen und Erfahrungen vor Ort mit der Berücksichtigung der themenrelevanten Literatur erarbeitet.

## 2. MUSTERBILDUNGSPROZESSE IM KOLONIALEN KUBA

*“No se comprende la historia de la nación cubana y por ende de su cultura, si no se conocen los sistemas mágico-religiosos cubanos y la influencia sobre estos de África y España.”* (Figarola 2006: 10)

Die kubanische Nation resultiert aus den historischen Begegnungen und Beziehungen multiethnischer Kontakte antillianisch-karibischer, spanisch-europäischer, afrikanisch-arabischer und chinesisch-asiatischer Menschen und deren Kulturen. Ein erstes ethnisch-nationales Selbstbewusstsein konsolidierte sich im Zuge der antikolonialen und gegen die Sklaverei gerichteten Unabhängigkeitskämpfe ab 1868. Die Sklaverei inklusive Sklavenhandel wurde in Kuba 1886 abgeschafft, 1898 befreit sich Kuba - unter der Intervention der USA mit der Explosion des Kriegsschiffes Maine - von der spanischen Kolonialherrschaft. Die Zeit zwischen 1902 und 1959 wird in Kuba aufgrund des dominanten US-amerikanischen Einflusses als sogenannte Pseudorepublik bezeichnet, und endet mit dem Triumph der Revolution 1959. Waren es bis in die 1920er Jahre vorwiegend Immigrationen aus Europa, Afrika, Asien und der Karibik, die einen wichtigen Einfluß auf demographische Veränderungen ausübten, so sind es nach 1959 vor allem unterschiedlich große Wellen der Emigration. Die Ausreisestestinationen<sup>16</sup> richten sich nach Norden in die USA und nach Kanada (*el yuma*), nach Europa (*el hielo*), nach Australien, Japan oder wie die Kubanerinnen und Kubaner gegenwärtig zu sagen pflegen: „*A donde sea voy yo.*“

Kultur wird in dem oben vorgestellten Zusammenhang als reflexiver Verhandlungsraum oder kommunikatives Netzwerk von Verbindungen definiert, in dem Umcodierungen ständig möglich sind und von statten gehen. Kultursysteme, deren jeweilige Bedeutung und Sinnzusammenhänge über die Zeichen, Symbole und Codes der kollektiven und subjektiven Kulturgruppen verhandelt werden, implizieren körperliches Dasein und soziales Handeln in Machtfeldern, die durch Ökologie und Ökonomie strukturiert sind. Ähnlich wie Sprache wird Kultur mittels Sozialisation und Enkulturation weitergegeben und in nichtlinearen Lernprozessen angeeignet und kann im Sinne von Bourdieu als Kapitalform instrumentalisiert, transferiert und transformiert werden. Nach Ansicht von Benítez-Rojo

---

<sup>16</sup> In Anbetracht individueller Begründungen müssten diese zumindest für Manche besser als Fluchttorte bezeichnet werden.

befindet sich Kultur als Sprache in einer ständigen Transformation: „Culture is a discourse, a language, and as such it has no beginning or end and is always in transformation, since it is always looking for the way to signify what it cannot manage to signify“ (Benítez-Rojo 1992 {2001: 20}). Er unterstreicht aber zugleich, dass im Unterschied zu anderen diskursiven Entitäten der kulturelle Diskurs zur Konservierung neigt und am meisten Widerstand gegen Veränderung zeigt.

Wie es aussieht basieren die Gesundheitskultur und der Medizinpluralismus des aktuellen Kuba auf den geschichtlichen Prozessen der makro- und mikrodimensionalen Genese als Ethnos, beziehungsweise der Psyche sowie der Entwicklung der spanischen Kolonie als Nationalstaat und seiner Institutionen einerseits. Andererseits entwickeln sich diese auf den relationalen, parallel verlaufenden Beschleunigungen der Industrialisierung, Modernisierung und Globalisierung in jeweils zeitlich bestimmten transatlantischen (Meer-) Landschaften und Phasenräumen, die, in Anlehnung an das vierstufige Globalisierungsmodell von Michael Zeuske, im heuristischen Sinne kommunikativer Weltvernetzung, deren Voraussetzungen und Konsequenzen, in folgende Abschnitte gegliedert werden können:

1. Phase zwischen 1400 und 1763 ist mit den Erkundungen der Ozeane und der Konsolidierung der monarchischen Kolonialimperien verbunden.
2. Phase zwischen 1780 und 1880 ist gekennzeichnet durch Industrialisierung mit Dampfmaschinen, Eisenbahnen, Schiffen und Telegrafen.
3. Phase zwischen 1870 und 1945-1968 ist mit der Durchsetzung von Nationalstaaten und Entkolonialisierungsprozessen, ebenso wie mit der „Verwissenschaftlichung der Welt“ assoziiert.
4. Phasen ab 1970, haben mit einer durchaus realen und handfesten Expansion der sogenannten westlichen Kultur, mit der Computerisierung und Virtualisierung, den gängigen Begriff der Globalisierung geprägt. Der Zusammenbruch des Sowjetblockes ab 1989 und die terroristischen Anschläge auf die Twin Towers in New York, am 11. September 2001 stellen weitere Zäsuren mit wiederholten Krisen und reaktionären Kriegen der fortschreitenden Globalisierung und parallelen Regionalisierungen und Lokalisierungen dar (Zeuske 2004: 30f).

Dieses Kapitel befasst sich mit den historischen Anfangsbedingungen der medizin- und religionssystemischen Musterbildungsprozesse, dem soziokulturellen Erbe der Sklaverei und kolonialen Plantagenwirtschaft, sowie performativen Prozessen der Transkulturation und

Kreolisierung. Der körperpolitische Fokus wird dabei auf den praktischen Umgang mit Gesundheit und Krankheit von Menschen in unterschiedlichen sozialen Räumen der kubanischen Gesellschaft gelegt. Das Ziel liegt darin, die transgenerationale Relevanz von Kultur, Kolonialismus und Krankheit für gegenwärtige Wissensgemeinschaften sichtbar und Gesundheitskultur besser verständlich zu machen.

## **2.1. Identität einer Gesellschaft der Transkulturation**

In Übereinstimmung mit Stefan Palmié (2002: 25) impliziert Identität immer auch Differenz, also Anderssein und Abgrenzung. Kulturelle Identität versteht sich hier als dynamische Strukturierung und komplexer Prozess im Co- und Kontext historischer, politischer, ökonomischer, ökologischer und kulturellen Bedingungen des Werdens: *el devenir cubano*.

Mit dem Konzept „relationaler Positionierung“<sup>17</sup> (Friedman 1998: 48) wird die Fluidität situationsbezogener Identität und veränderlicher Bezüge oder Grenzziehungen betont, die insbesondere in einer Nation verschiedener ethnischer Herkunft und Hautfarben relevant sind. Die relationale Positionierung ermöglicht über die fundamentalistische Identitätspolitik hinaus zu gehen und neben der Bildung von Kollektiven, die dialogischen, affiliatorischen, assoziativen und koalitionären Zusammenschlüsse über die ethnischen Grenzen hinweg aufzuzeigen. Dabei ist die Analyse struktureller Machtbeziehungen und historischer Herrschaftssysteme nicht zu vernachlässigen. Identität in multiplen Systemen der Herrschaft spielt keine eindimensionale Rolle. Das bedeutet vor allem, dass Opfer auch Täter sein können und umgekehrt, je nachdem welche Achsen und Verbindungen von Macht und Kontrolle aktualisiert und in Betracht gezogen werden. Daraus ergibt sich, dass Individuen durch die Teilhabe an mehreren Gruppenidentitäten partizipieren und nicht auf ein einziges Kollektiv reduziert werden können. Menschen sind fähig und zum Teil auch gezwungen, flexibel mit variablen Formen von Zugehörigkeit und Anderssein umzugehen, das heißt sie können zeitweise auch widersprüchliche Subjektpositionen einnehmen.

*„En el caso de Cuba, tu sabes que la cultura cubana es una cultura de transculturación. Es decir que son muchos los orígenes, los cuales en estos cinco siglos han integrado una comunidad humana que tiene características por tanto diferentes, si se quiere*

---

<sup>17</sup>Im Sinne von Susan Stanford Friedman, wie in ihrem Buch „Mappings: Feminism and the cultural geographies of encounter“ dargelegt.

*decir, a lo que que puede ser una cultura estable vertical. No. Nosotros somos un conjunto de elementos horizontales-verticales. Esto quiere decir, que se han unido cosmogonías diferentes, vistas desde el punto de vista de la religiosidad. Si, se ha formada una mezcla que estan llamando sincretismo. Que puede llamarse o sincretismos o mixigenación donde los elementos de la naturaleza han jugado un papel muy importante viniendo desde las culturas africanas en particular que se convierten en Cuba a algo adaptado al entorno geográfico.“*  
(Leyda Oquendo Barrios, Interview am 20.02.04)

Mit der Aussage „*nosotros somos un conjunto de elementos horizontales-verticales*“ erklärt die kubanische Historikerin Dr. Leyda Oquendo Barrios ein Funktionsprinzip der Kubanität (*la cubanía*). Diese kulturelle Identität funktioniert als eine Art Orchester (*un conjunto*) von horizontalen und vertikalen Elementen im Sinne eines komplexen Zusammenspiels unterschiedlicher Komponenten und Einflussfaktoren entlang von horizontalen-vertikalen Koordinaten<sup>18</sup>. Mit der Abgrenzung der kubanischen Kultur von der Vorstellung einer stabilen vertikalen Kultur im Sinne einer evolutionistisch geradlinigen Kulturentwicklung wird implizit auf die zeiträumlichen Bruchstellen und Friktionen hingewiesen, sowie die gleichzeitige Präsenz von Animismus, Religion und Wissenschaft angedeutet. Dieses komplexe Beziehungsgefüge von diversen Kulturkontakten ab 1492 manifestiert sich im Bild heterogener Kosmogonien und genetischer Mischungen als Synkretismus und Kreolisierung. Der von Melville J. Herskovits (1938) geprägte Begriff des Synkretismus ist nicht nach dem Modus einer Synthese, sondern im prozessualen Sinn als ein “play of differences” zu verstehen.

„A syncretic artifact is not a synthesis, but rather a signifier made of differences. What happens is that, in the melting pot of societies that the world provides, syncretic processes realize themselves through an economy in whose modality of exchange the signifier of *there* – of the Other – is consumed (‘read’) according to local codes that are already in existence, that is, codes from *here*. (Benítez-Rojo 1992 {2001: 20})

Zur Charakterisierung der kubanischen Eigenlogiken im gesamtgesellschaftlichen Rahmen wird in dieser Studie mit Oquendo Barrios der von Fernando Ortiz 1940 als Neologismus - in Abgrenzung zum englischsprachigen Konzept der *acculturation* von Herskovits (1938) - geprägte Begriff der *transculturación* angewendet.

---

<sup>18</sup> Vergleichbar der Konzeption der “Grid and Group” von Mary Douglas (1970: 84)



Transkulturation betont im Unterschied zur Transkulturalität die Phasen des Übergangs<sup>19</sup> von einer Form kulturellen Lebens zu einer neuen im Verlauf wechselseitiger Anpassung verschiedener Kulturen. Diese Form des Kulturwandels reflektiert die kontinuierliche Veränderung einer Person, einer Gruppe, einer Institution, eines Dinges oder einer Gestalt, die durch wiederholte Verlaufsmomente und konflikthafte Prozesse gekennzeichnet ist.

*„Hemos escogido el vocablo transculturación para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejíssimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida. La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones.“* (Ortiz 1940 {2002: 254})

Die zeitgenössische Tendenz sich als „multikulturelle“ und „uni-ethnische“ Nation zu präsentieren, schließt nicht aus, dass soziale Akteure damit gesellschafts- und parteipolitische Machtinteressen artikulieren. Trotz aller Bemühungen der kommunistisch-sozialistischen Revolution (einen neuen Menschen zu formen), konnten diskriminierende Barrieren und soziale Vorurteile nicht vollständig beseitigt werden. Insbesondere seit der sogenannten *período especial en tiempos de paz* (1989/1992) treten durch ökonomische Engpässe, Tourismus und eine repressive Politik historische Stereotypen und soziale Diskriminierungen deutlicher hervor.

Neben der kubanisch geprägten Sprache des kastilianischen Spanisch und dem kulturhistorischen Bewusstsein stellen Musik und Tanz wichtige und konstitutive Elemente der transkultativen Identität dar. In Kuba fungieren Tanz und Musik nicht nur als wichtiges Ausdrucksmedium, sondern sie sind zugleich „soziale Medizin.“ Die amerikanische Tanzforscherin Yvonne Daniel (2005: 59) spricht von inkorporiertem Wissen, das sich über den tanzenden Körper Ausdruck verschafft: „The dancing bodies accumulate spirit, display power, and enact as well as disseminate knowledge. Worshipping performers reenact what they have learned, what they have been told, what they feel, and what they imagine. They represent feelings, ideas, understandings, and knowledges.“

---

<sup>19</sup> F. Ortiz unterscheidet eine feindselige, wandelnde, angleichende, zurückfordernde und integrative Phase aller transkultativen Prozesse (Vgl. Iznaga 1989: 48).

Die Kraft des Körpers dient dabei zugleich als Transformator und Speicher sozialer und ritueller Strukturen, die individuelle und kollektive Erinnerungen stabilisiert. Kulturelles Bewusstsein umfasst bewusste und unbewusste Dimensionen mit sozialen, lokalen, regionalen und transnationalen Prägungen, die durch ein Gefühl territorialer, kommunaler und staatlicher Zugehörigkeit in der „Unterscheidung von Anderen“ jeweils situativ erfahren und als Eigen- oder Fremdzuschreibung<sup>20</sup> hervorgehoben werden. Im individuellen Kampf des täglichen Überlebens, den ökonomischen Frustrationen und psychologischen Stressbewältigungen bieten soziale Netzwerke, ideelle Mythenbildung und repetitive Rituale wichtige Mittel der Sinnstiftung und Bedeutungsfindung.

Abseits der politischen Unterscheidung mit sozialistischer und antimperialistischer Orientierung gehört Kuba aufgrund seines Inselstatus in der klimatischen, human-geographischen ebenso wie der wirtschaftshistorischen Verortung zur regionalen Gemeinschaft der Karibik<sup>21</sup>, und stellt in Bezug auf das nach dem Kompass dreigeteilte Amerika ein zentrales „*casa de las Americas*“ dar. Den jeweiligen Interessen und axiomatischen Positionierungen entsprechend wird einerseits *lo cubano – la cubanía* betont und andererseits mit *indio-cubano, afro-cubano, euro-cubano, chino-cubano* der ethnosoziale Rahmen betont oder mit „*somos latino-afro-asia-americanos*“ der größere Zusammenhang inhärenter Kulturdiversität unterstrichen. Die gesellschaftlichen Werte der Dignität der Person, der Familie, der Ehre, Weiblichkeit und Männlichkeit beziehungsweise des *machismo* (*ser buen padre, buen hijo y buen amigo*), ebenso wie Religiosität, Emotionalität und Berufstraditionen können als wichtige Faktoren mit Gesundheitsempfindungen verbunden sein. Als soziokulturelles Gedächtnis,<sup>22</sup> eingebettet in Körper und die Sprache, werden kubanische Werte und Kriterien artikuliert und performativ zum Ausdruck gebracht, um dann wiederum beobachtet und kommuniziert zu werden.

---

<sup>20</sup> Als Beispiele für Eigenbezeichnungen können „*soy de la Habana*“, „*soy de la primera capital de Cuba*“ (Baracoa) oder der Name der Musikgruppe „*Gente de Zona*“ genannt werden beziehungsweise die oft mit Vorurteilen konnotierten Zuschreibung „*eres del campo*“ oder „*los palestinos*“ für Menschen aus dem Osten, die sich in Havanna niedergelassen haben.

<sup>21</sup> Erst 2010 wurde Kuba in die CARICOM aufgenommen; zu beachten sind vor allem auch die Sprachbarrieren der Inseln und die komplizierten (Nicht-) Verbindungen der Luftlinien als nachhaltiges Erbe der Kolonialgeschichte.

<sup>22</sup> Vgl. Maurice Halbwachs (1966 {1985:57ff}): Das Gedächtnis läßt die Vergangenheit nicht wiederaufleben, sondern es rekonstruiert sie.

## 2.2. Indigene Bevölkerung, Religion und vorkoloniale Medizinkenntnisse

Es sind vor allem archäologische Funde, Höhlen, Steinzeichnungen und Figurinen, die uns über das so genannten „*Cuba prehistórico*“ Zeugnis ablegen und mittels neuester Methoden wie DNA-Analysen über Perioden der Zuwanderung, Ansiedlungen und die materielle Kultur und Technologien der Einheimischen oder Erstbewohner wissenschaftliche Ergebnisse vermitteln. Als erste Berichte über die vorhispanischen Zivilisationen - der Taínos im Osten, der Siboney<sup>23</sup> in Zentralkuba und der Guanajatabibe im Westen - auf der größten Insel der damals so getauften „West Indies“ stehen uns neben den ersten Berichten von Christoph Kolumbus, die Entdeckungs- und Kolonialtexte in Form von *Relaciones y Cartas* und die breiter angelegten Chroniken der Missionare zur Verfügung. Für die kubanische Medizingeschichte und Anthropologie sind die schriftlichen Aufzeichnungen von Gonzalo Fernández de Oviedo, Bartolomé de las Casas und Francisco López de Gómara relevant. Sie gelten neben den archäologischen Grabungen für die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit der regionalen und lokalen indigenen Medizin und Religion als textliche Primärquellen, die sich durch einen ethnischen Diskurs über die Begegnung der Europäer mit der ihnen neuen und fremden Weltkultur auszeichnen. In Form des Paganismus wurde die semantische Differenzierung von Zivilisation und Barbarbei festgeschrieben (Vgl. Mennel 2005: 31f, Thir 1997).

Fernando Ortiz (1940 {2002}) berichtet, daß der in Sevilla geborene Bartolomé de las Casas von seinem Vater, Don Pedro, nach dessen Rückkehr von der zweiten Reise des Kolumbus „*a las Indias*“, ein indianisches Kind als Sklave geschenkt bekam, das mit dem Namen Bartolillo benannt wurde. Las Casas fühlte sich 1502 animiert, sich mit dem Regenten Ovando auf das transatlantische Abenteuer einzulassen. Er verbrachte einige Zeit auf Quisqueya, das spätere Hispaniola, und folgt dann Pánfilo de Návarez um den ambitiösen Diego Valezquez in der *Conquista de la Isla* zu unterstützen. Er kehrte 1515 nach Sevilla zurück und hatte mit seinen engagierten Schriften nicht nur nachhaltigen Einfluß auf den Sklavenhandel, *la trata negrera*, sondern auch auf die weltumspannenden Entwicklungen.

*„En Cuba Las Casas recorrió la >>invasión<< y tuvo encomienda de indios, en tierras junto al río Armao, en sociedad con un vasco que le administraba el negocio con los*

---

<sup>23</sup> Die von Bartolomé de Las Casas als Siboney (*ciboney* oder *sibuney* geschrieben) bezeichnete Bevölkerungsgruppe kann aus der Sprache der Arawak als „*hombre de piedra*“ interpretiert werden, was auf deren (Knochen, Holz- und) Steinbearbeitungen hinweist (Vgl. Torres-Cuevas 2001: 8).

*indios cubanos Aresiono y Camacho. Hasta que un día <<del cielo le tocaron el corazón>> y renegó las empresas de hacer dinero y optó por las cristianas. Aquí le tocó a él ahora decir su sermón. Fue en la Pascua de Pentecostés del año 1514.*“ (Ortiz 1940 {2002: 570})

Die historische Demographie errechnet für die Zeit um 1510 eine Bewohnerzahl von 112.000, von denen 90% den Gruppierungen der Taínos zugerechnet werden. Letztere hatten eine geschätzte Lebenserwartung von durchschnittlich 20 bis 25 Jahren und wurden mit der Etablierung der spanischen Eroberer und den mit den Kolonisatoren importierten Krankheiten stark dezimiert oder sie vermischten sich genetisch mit den spanischen und afrikanischen Immigranten. Für 1544 reportiert Zeuske die Zahl der als Zwangsarbeiter und Sklaven arbeitenden Indios mit 1000, zu der eine Kolonialpopulation von rund 3000 weissen Europäern, sogenannten *Vecinos*, und 800 schwarzen Sklaven hinzugerechnet werden, demnach insgesamt 4800 Personen - ohne die freien oder entflohenen Indios und Schwarzen. Die Nachkommen der indianischen Bevölkerung, die unter anderem an der Nordküste in Oriente mit den Flüssen Río Toa, Río Duaba, Río Miel, oder den Wäldern um den Pico Turquino bis heute bekannt sind, tragen bezeichnende Namen wie beispielsweise Mato, Rojas oder Ramírez, was auf die *Encomenderos* verweist. Diese fungierten als Botschafter, Händler und Krämer der spanischen Krone und waren als Okkupationsstrategen mit der Kommodifizierung von Land durch die Etablierung von sogenannten *Hatos*, *Corrales* und *Sitios* zur Ausweitung der Land- und Viehwirtschaft im 16. Jahrhundert beauftragt. Die per Gesetz 1549 aufgehobene *Encomienda* war eine prinzipielle Institution der kastilischen Zivilisation, die die Indios zu Arbeitsleistungen verpflichtete und de facto Zwangsarbeit war (Zeuske 2000 {2007: 22, 41ff}).

Die Ansiedlungen der Taínos in exogamen Clans und Familienverbänden organisierten Status- und Prestigesellschaften mit unterschiedlichen soziokulturellen Funktionen und Obligationen - der *caciques* (Oberhäupter), *behiques* (Heiler), *baquías* (Jugendliche), *naborías* (eine Art Zwangsarbeiter analog den Bauern im Schachspiel) - umfassten bis zu fünfzig Häuser. Unterschieden in runde *caneyes* und rechteckige *bohíos*, waren diese Wohnstätten meist in einer kreisförmigen Anordnung um den *batey*, einen zentralen Raum positioniert, der als Zeremonialplatz für die berühmten *Cohabas* (Inhalation von Tabakrauch bei wichtigen Entscheidungen der Kaziken oder therapeutischen Handlungen der Behiken), *Areitos* (kollektive Musik und Tanzveranstaltungen), Ballspiele und Heilungen diente. Der Begriff des Batey wurde im sozialökonomischen Kontext der Plantokratien zur

Bezeichnung der Arbeiteransiedlungen an den *ingenios* transferiert, sowie gegenwärtig ganz allgemein Räume, die von Hausansiedlungen umgeben sind, noch als Batey bezeichnet werden (Torres-Cuevas/Loyola Vega 2001: 17).

Die Ökonomie der kubanischen Arawak (Taínos und Siboneyes) basierte auf Fischerei, Jagd und Sammeltätigkeiten, sowie der Anbau von Yuka, Boniato, Calabaza, Frijoles und Ajíes, und auch die Verarbeitung von Baumwolle bekannt waren. Die unterschiedlichen Pflanzenarten und Früchte mit dem Namen *Aji* (*Capsicum frutescens* L.) bilden als bekanntes Gewürz der Tainos die Grundlage des *Ajiaco*, dem berühmten kubanischen Gericht aus den genannten Knollenfrüchten (*viandas*) mit Fleisch (*carne de puerco*). Fernando Ortiz illustrierte mit dem Ajiaco den Prozess der Transkulturation und verwendete ihn als Metapher für die transkulturelle kubanische Identität (Vgl. Ortiz 1940 {2002: 289ff}, Torres-Cuevas/Loyola Vega 2001: 20).

Die von Velázquez und Narváez gegründeten Städte, Villas Asunción (Baracoa, 1511), San Salvador (Bayamo, 1513), La Santísima Trinidad (1514), Sancti Spíritus (1514) und San Cristóbal de La Habana (1514) und Santa María del Puerto del Príncipe (Camagüey) und Santiago de Cuba (1515) dienten zunächst als Stützpunkte der Inselerkundung. Die Gründungsakte erfolgten durch den Einsatz von *Cabildos* (Stadträten), *Alcaldes* (Bürgermeistern), *Regidores* (Polizei und Finanzbeamten) und *Procuradores* (Vertretern vor der spanischen Krone) durch die spanischen Seemänner. Die überlebenden Indios wurden in als *Resguardos* bezeichnete Siedlungsplätze verdrängt, während die koloniale Ausweitung die wirtschaftlichen Veränderungen unter anderem durch die Einfuhr von Schweinen, Pferden und Rindern die Viehzucht vorantrieb und den Tabakanbau förderte, sowie in den genannten Städten eigene Verwaltungszentren, Kirchen und Militäranlagen ausbaute. Manche Indios, die nicht geflohen waren, gründeten eigene Siedlungen wie das bereits erwähnte Guanabacoa (1559) und Jibacoa (1576) in der Nähe von Havanna oder San Luis de los Caneyes in der Nähe von Santiago (Torres-Cuevas/Loyola Vega 2001: 25, Zeuske 2000 {2007: 20ff}).

Der indigenen Medizin und ihrem historischen Wert hat Antonio de Gordon y Acosta, Arzt und Professor an der medizinischen Fakultät der Universität<sup>24</sup> in Havanna, seine Aufmerksamkeit gewidmet. An der *Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de*

---

<sup>24</sup> Die am 21. September 1721 mit dem Namen *Real y Pontificia Universidad del Máximo Doctor San Jerónimo de La Habana*, gegründete Universität in Havanna ist die älteste in Kuba und zählt zu den ältesten Universitäten des gesamten amerikanischen Kontinents.

*La Habana* hielt er am 28. Oktober 1894 einen Vortrag und publizierte seine Arbeit mit dem Titel „*Medicina indígena de Cuba, su valor histórico*“ im selben Jahr. Darin bezieht er sich unter anderem auf die Werke „*Historia de las Indias*“ von Bartolomé de Las Casas, „*Historia general y natural de las Indias*“ von Fernández de Oviedo und den Reisebericht „*Nouveau Voyage aux Isles de l'Amérique: Antiles, 1693-1705*“ von Juan Baptiste Labat aus dem Jahre 1772. Zugleich zog er die Arbeiten der kubanischen Historiker Martín Félix de Arrate, Antonio José Valdés, Urrutia, Jacobo de la Pezuela zu Rate, sowie die Publikation „*Cuba primitiva. Origen, lenguas, tradiciones e historia de los indios de las Antillas Mayores y las Lucayas*“ von Antonio Bachiller y Morales (2nda ed. 1883), das aufgrund der Datenfülle einen großen Einfluß hatte.

Der Physiologe Antonio Gordon y Acosta thematisiert 1894 in „*Medicina indígena de Cuba, su valor histórico*“ insbesondere die prähistorische Gesundheitskultur der Taínos und stellte eine enge Beziehung zwischen den medizinischen und religiösen Praktiken fest. Er fand weder Referenzen auf die Manifestation von blutigen Opfern noch auf Anthropophagie. Die autochthonen Konzepte der Medizin reflektieren keine Kenntnisse der Morphologie, jedoch gab es Kenntnisse der Knochen, die das Gerüst des Organismus bilden und rudimentäre Kenntnisse der Muskeln beziehungsweise des Fleisches, das die Knochen umgibt. Dieses anatomische Basiswissen spiegelt sich im gegenwärtigen Sprachgebrauch von „*de carne y hueso*“ (aus Fleisch und Knochen) und „*de hueso y sangre*“ (aus Knochen und Blut), was analog zum deutschsprachigen Gebrauch von „aus Fleisch und Blut“ (*de carne y sangre*) artikuliert wird. Das anatomische Wissen war vor allem durch die äußeren Bestandteile und Funktionen des Organismus, im speziellen durch Infektionen der Haut und die Sinnesorgane, bestimmt. Gordon y Acosta geht von verfeinerten Mechanismen der Sinneswahrnehmungen (*tacto, olfato, gusto, oído, vista*) aus, da diese im natürlichen Umfeld von überlebenswichtiger Bedeutung waren. Die Extraktion der Augen bei zahlreichen Steinfiguren gilt als ein Indiz für die zentrale Bedeutung der visuellen Wahrnehmung<sup>25</sup> für diese Gesundheitskultur (Antonio de Gordon y Acosta zitiert in Beldarraín Chaple 2003: 272f).

Gordon y Acosta nimmt eine frühe Entwicklung der Frauen an, die ausschlaggebend für Verehelichungen im Jugendalter und zahlreiche Kinder war. Nach der Geburt wurde ein Kind zur Reinigung und Abhärtung der Haut unter kaltes Wasser gehalten, da der Temperatur-

---

<sup>25</sup> Vgl. Taussig (1997: 31ff) über „Das Auge als Tastorgan: das Optisch-Unbewußte“ im Kontext der Mimesis, Magie der Berührung und Magie der Nachahmung, sowie die sinnliche Koppelung der Körper des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen.

wechsel einige Krankheiten abwehrte und die Neugeborenen robuster machte. Weiters nimmt er an, dass die Frauen ihre Kinder lange Zeit stillten und während der Stillzeit (*la lactancia*) konjugale Abstinenz bewahrten. Die kubanischen Historiker Eduardo Torres-Cuevas und Oscar Loyola Vega (2001: 13ff) berichten, daß im Geburtskontext auch Kouvade praktiziert wurde, also auch der Vater pflegende Aufmerksamkeit bei der Geburt erhielt.

Für die indigene Bevölkerung stellte Krankheit nach Gordon y Acosta einen abnormalen Zustand dar, der mit dem Begriff *axe* bezeichnet wurde. Kranke wurden isoliert, um Ansteckungen zu vermeiden. Fieberhafte Zustände wurden mit den Begrifflichkeiten *sechon* oder *secon* einen Synonym für Hitze bezeichnet, woraus der Physiologe schließt, dass die Erhöhung der Körpertemperatur für sie von zentraler Relevanz war. Mit dem Begriff *hipa* wurde das Phänomen der Blutarmut<sup>26</sup> bezeichnet, das sich durch *la palidez del doliente* als Blässe des Leidenden manifestierte. Dem Organismus der Haut und deren Veränderungen durch Akne im Gesicht und Krätze (*sarna*), die sich beispielsweise durch die Rauheit und Verhärtungen auszeichnet, so wie den Verletzungen und Geschwüren wurde besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Die Taínos hatten Vorstellungen des Respirationsapparates und kannten Formen des Asthmas, gleichfalls waren sie mit den äußeren Geschlechtsorganen und schmerzhaften Schwierigkeiten beim Ausscheiden von Urin und Stuhlgang vertraut. Sie kannten unterschiedliche körperliche Schmerzen wie beispielsweise Kopfschmerzen, Ischias und Hüftleiden oder Reuma, und hatten Ideen der Zahnmedizin und Verdauungswege durch Krankheiten wie Durchfall, Verstopfung und den Befall mit Parasiten, als Würmer der Eingeweide. Der Parasitismus war aber vor allem durch die Belästigung von Sandflöhen (*pulex penetrans/niguas*) und Läusen (*pediculis capiti/piojos*) bestimmt. Diese machten auch den spanisch-europäischen Konquistadoren und Kolonisatoren zusätzlich zu den lebensbedrohlichen Krankheiten wie *Baquía* und *Modorra*<sup>27</sup> zu schaffen (Zeuske 2000 {2007:18}, Beldarraín Chaple 2003: 273).

---

<sup>26</sup> Der griechisch-neulateinische Medizinbegriff Anämie, bezeichnet die Verminderung des Hämoglobins und der roten Blutkörperchen im Blut.

<sup>27</sup> Die Symptome, nicht jedoch die Etiologie der als Baquia und Modorra bezeichneten Pathologien, sind bekannt. Baquia kann als praktische Kenntnis der Wege, Niederlassungen, Flüsse einer Landschaft oder Geschicklichkeit übersetzt werden und könnte auf die Unkenntnisse der tropischen Landschaften und des Klimas durch die neuankommenden Europäer hinweisen. Modorra hingegen bezeichnet den parasitären Befall mit Maden und Larven, der zu starker Müdigkeit und Schlafsucht führen kann. Die Mortalität dieser Krankheiten für Europäer lag zwischen 30 bis 50%.

### 2.3. Behandlungsmethoden und religiöse Verbindungen

Als Behandlungsmethoden wurden Hydrotherapie, Suggestion, chirurgische Eingriffe, Auslösen von Brechreiz und Separation der Kranken angewendet. Das Element Wasser galt als wertvolles Verschreibungsmittel für unterschiedliche krankhafte Zustände. Laut Bartolomé de Las Casas war die Reinigung mit Wasser oder Waschungen für die Taínos eine der grundlegenden Methoden der Krankenbehandlung, „... *aunque quisieran expirar, con agua fría, lo cual o hacían por la continua costumbre que tenían cada hora, estando sanos, por limpieza lavarse, o por superstición, creyendo que el agua tenía virtud de limpiar los pecados y dar santidad corporal*“ (Las Casas zitiert in Beldarrain Chaple 2003: 273).

Körperschmuck und Bemalungen des Körpers, vorwiegend mit den Farben rot und schwarz, hatten nicht nur ästhetische Funktion, sondern dienten neben magisch-religiösen Zwecken insbesondere dem Schutz vor den Stichen der Mosquitos und anderen Insekten. Die rote Färbung wurde aus der Pflanze Achote<sup>28</sup> (*Sloanea curatellifolia*, Grib) gewonnen, die zur Spezie der *Bixa orellana* (Lin.) zählt und an der nördlichen Küste von Baracoa verbreitet ist. Dort werden die Pflanzen bis in die Gegenwart zur Rotfärbung von Speisen und Herstellung Ölen genutzt. Das aus den Körnern gewonnene Öl wurde von den Taínos weiters zur Heilung von Brustschmerzen und Knochenbrüchen verwendet (Ortiz 1985: 36, 73ff).

Die Suggestion war eines der meist verwendeten Mittel der als Behíques bekannten Medizinmänner, die als Kenner zahlreicher Bäume und Pflanzen (*herbolarios*) deren Eigenheiten und Heilkräfte zu nutzen wussten. Die Behiques standen den Kranken bei und versicherten die geheimen Kunstfertigkeiten der Heilung zu besitzen, wenn sie im Zuge ritueller Handlungen oder Heilzeremonien mit den *cemiés* und anderen immateriellen Entitäten in Kontakt traten, um den Leidenden die Schmerzen zu lindern oder das Übel durch Extraktion aus dem Bauchnabel zu entfernen. Mit dem Begriff *ceμί* (auch *zemí* geschrieben) wird auf übernatürliche Wesen und Idole der ursprünglichen Antillen-Bevölkerung referiert. Das Wort findet sich in den Aufzeichnungen der ersten Chronisten und wird im Kontext der Petroglyphen, Mythologie und mehr oder weniger kleinen Skulpturen aus Stein, Korallen, Muscheln und Knochen zur Repräsentation der Gottheiten der kubansichen Arawaks verwendet.

---

<sup>28</sup> Achote wird auch Achiote geschrieben oder Bija genannt.



*„Eran numerosos sus ídolos o cemíes y estaban relacionados con todas las actividades humanas – cosecha, caza, pesca, embarazo, entre otros -. Esto se ha interpretado como reflejo del control que empieza a ejercer el hombre sobre la naturaleza. A ello se añade que los cemíes manifestaban conductas humanas - como necesidad de alimentos, temor al fuego y acostarse con las mujeres de los caciques - así como poderes sobrenaturales que les permitía el dominio de la naturaleza. La complejidad de las prácticas mágico-religiosas requería de una persona capacitada para ello. Éste era el behique. Antes de los rituales, como en la cura de enfermos, guardaba yuno y se autoprovocaba el vómito purificador. En el caso de la cura del enfermo, tenía que imitarlo. Si no curaba al paciente y éste moría, los parientes del fallecido podían golpear al behique hasta causarle la muerte.“ (Torres-Cuevas/Loyola Vega 2001: 24)*

Die Mythen, Idole und Riten der Taínos sind mit zahlreichen Naturphänomenen verbunden und belegen animistische Vorstellungen, die auch ein Leben nach dem Tod inkludieren. Manche Gottheiten wie Yucahú Bagua Maorocote, Baibrama wurden mit dem wichtigsten Nahrungsmittel, der aus Yuka hergestellten Bayamanaco mit Casabe, einer Art Brot aus Yuka-Mehl, assoziiert. Atabey gilt als Mutter der Gewässer, während Huracan für die wiederkehrenden karibischen Stürme zuständig war und andere Cemiés für das Leben, die Krankheiten oder den Tod verantwortlich waren. Die Taínos bezeichneten den Geist im lebenden Körper als *goiz*; dieser wurde nach dem menschlichen Tod zum *opita*. Dabei gab es die Vorstellung, daß die *opita* keinen Bauchnabel besaßen und während der Nacht in die Welt der Lebenden zurückkehren und zahlreiche Probleme auslösen konnten, die über die Kommunikation und Aktionen des Behique mit den übernatürlichen Cemiés zu lösen versucht wurden. Bezüglich der Bestattungszeremonien sind vor allem für die Kaziken sogenannte *sati*, das heißt Bestattungen der Frauen mit dem Verstorbenen, überliefert.

„Erst 1532/33, als der Kazike Guamá bei Baracoa getötet worden war, konnte der Widerstand in der Nähe der wichtigsten Siedlungszentren gebrochen werden. Zu dieser Zeit entstanden auch die ersten Palenques, befestigte Siedlungen in den Bergen, in denen sich cimarrones ansiedelten.“ (Zeuske 2000 {2007: 17})

Zahlreiche Spuren des indigenen Erbes sind in der Toponomie der Insel mit Beispielen wie Baracoa, Guanabacoa oder Camaguey, den Namen von Pflanzen, Früchten und Bäumen wie Aguacate, Ají und Guayaba oder in den Bezeichnungen von Techniken, Werkzeugen oder

klimatischen Phänomen wie Huracán, Bohío, Barbacoa oder Batey festgeschrieben. Yumurí, der Name eines Felsvorsprungs in der Nähe von Baracoa erinnert an die Praxis des Selbstmordes („*yo morir*“) bei den Taínos, die der Legende nach den selbstgewählten Sprung in den Tod der christlichen Missionierung oder dem Zusammenleben mit den Kolonisatoren und Missionaren im Himmel vorzogen. Historische Figuren der indianischen<sup>29</sup> Rebellionen wie beispielsweise Guamá, Hatuey und Anacaona finden wir im öffentlichen Raum der gegenwärtigen Erinnerungspolitik wieder, sei es als Denkmal in Form der Statue von Guamá mit Speer vor der *Iglesia de Asunción* in Baracoa, in der Bezeichnung des legendären Frauenorchesters Anacaona oder als Name der kubanischen Biermarke Hatuey. Ein weiteres Produkt der aktuellen kubanischen Bierbrauerei, der Cerveceria Bucanero S.A. in Holguín, namens Bucanero, verweist emblematisch auf die inkorporierten Gegenökonomien der Bucaneros, die mit Korsaren und Piraten interagierten. Der Terminus *bucan* erinnert an die indigenen Konservierungstechniken des Räucherns zur Haltbarmachung des Fleisches, die sich die Bucaneros bald aneigneten um ihren Lebensunterhalt mit der Jagd auf die entlaufenen, verwilderten Haustiere – vor allem aus Europa importierte Schweine, Rinder und Pferde – zu sichern. Sie handelten und verkauften dieses Fleisch aber auch die Tierfelle an Unterhändler oder die ankommenden Schiffsbesatzungen der Freibeuter und Piraten (Vgl. Bohn 2003 {2007: 38ff}, Zeuske 2000 {2007: 41ff}).

Dieser maritime Bevölkerungssektor der sogenannten Outlaws, auf die eine oder andere Weise geflüchteten oder desertierten Bukaniere, Freibeuter und Piraten, und deren Interaktionen mit den Erstbewohnern der Antilleninseln bildet einen noch kaum erforschten Teil der Körperkultur<sup>30</sup>. Unser Wissen um diese Gruppe entspricht mehr den medial vermittelten Hollywood Vorstellungen (Vgl. Mader 2008: 184ff). Mit habitualisierten Kenntnissen und spezifischen Angriffstaktiken durch Überraschung zu verwirren und in einen Schockzustand zu versetzen oder den technischen Kampf mit Waffen wie Pistolen, Entermessern und Steinwürfen gegen die mit Feuerwaffen und Kanonen ausgerüsteten Kolonialschiffsbesatzungen kann dieser Bereich hier nur als körpertechnisches Kenntnis-repertoire angedeutet werden.

---

<sup>29</sup> Indianisch bezieht sich hier auf die Bevölkerung der damals mit *Las Indias* bezeichneten Inseln Kuba, La Hispaniola, Puerto Rico, Jamaika, Maragarita und der Grenzregion Panama und Kolumbien am Golf von Darién. Hatuey und Anacaona sind ursprünglich auf Hispaniola (heutiges Haiti und Dominikanische Republik) angesiedelt.

<sup>30</sup> Verstanden als Corporate Identity im Sinne Aleida Assmann (2006) oder Ethnicity Incorporated im Sinne von Jean und John Comaroff (2009).

## 2.4. Kolonialismus, Sklaverei und Krankheiten

Die indigenen Bevölkerungen von Kuba, der heutigen Dominikanischen Republik und Haiti zählen zu den ersten Opfern des spanischen Kolonialismus und der westlichen Globalisierung mit der Vorherrschaft der euro-asiatischen Imperien. Durch die rivalisierenden Eroberer Diego de Velasquez und Hernando Cortez wurde „die Perle der Karibik“ bald zum Sprungbrett für Expeditionen nach Mexiko und das südamerikanische Festland. Aufgrund seiner geographischen Lage entwickelte sich der Hafen von Havanna ab 1530 zum Sammelpunkt für die mit Gold (*oro*), Silber (*plata*), Kupfer (*cobre*) und anderen Gütern (*cortijos*, *generós*, *mercánías*) beladenen Flotten aus Cartagena und Veracruz zur Überquerung des Atlantik in den sogenannten *carreras de las Indias* mit dem Zielhafen Cádiz und dem Distributionszentrum für Handelswaren in Sevilla (Mennel 2007: 129ff).

Von einem Flottensystem oder einer Maschine bestehend aus Häfen, Ankerplätzen, Aussichtspunkten, Festungen, Garnisonen, Milizen, Werften, Lagerhallen, Depots, Büros, Fertigungshallen, Spitälern, Bars, Tavernen, Plätzen, Kirchen, Palästen, Strassen und Wegen schreibt Benítez-Rojo: „We can speak, (...), of a Caribbean machine as important or more so than the fleet machine. This machine, this extraordinary machine, exists today, that is, it repeats itself continuously. It's called: the plantation.“ (Benítez-Rojo 1992 {2001: 8})

Diese „Maschine“ charakterisiert Benítez-Rojo im Verband mit anderen Produktionsmaschinen - von Rohrzucker, Kaffee, Kakao, Bananen, Ananas, Baumwolle, Fasern und den Minen - als eine Familie von Maschinen, die per se die Plantage und Plantagensgesellschaft hervorbrachte, hervorbringt und reproduziert. Am Steuer- und den Kontrollhebel dieser großen „Maschine“ mit ihren Rädern, Triebwerken, und Fabriken saßen die Europäer, die für die Konstruktion, den Erhalt, die Technologie und die Fortpflanzung sorg(t)en.

Die politischen und ökonomischen Machtmonopole der höfischen und kirchlichen Hauptakteure in Spanien und Kuba, motiviert durch die steigenden Preise und Nachfrage für Zucker im imperialen Europa, förderten mit dem 1595 deklarierten *Ley de Privilegios de Ingenios* den Ausbau der Zuckerwirtschaft. In diesem Gesetz wurde die Nichtverpfändbarkeit der Zuckerpflanzungen festgelegt, die Boden ebenso wie Sklaven, Geräte und Werkzeuge, sowie Mühlen und andere Installationen inkludierte. Die gleichzeitige Verringerung der Kirchenabgaben und organisierte Kreditvergabe an die Zuckerproduzenten und Besitzer der

Ingenios führte zu einer Ausweitung der manufakturrellen Verarbeitung der Zuckerrohrpflanze und ihres Saftes auf den damals auch als *Trapiches Haciendas* und *Fincas* genannten Zuckerbetrieben der Kolonisateure. Im kompetitiven Kampf um Ressourcen, Absatzmärkte der Kolonialwarenproduktion und Produktionskräfte führte dies konsequenter Weise zu verstärkten Sklavenimporten (Zeuske 2000 {2007: 22ff}).

Als historische Erfahrung der Versklavung und Sklaverei von Männern, Frauen und Kindern können unter anderem folgende individuellen und sozialen Erlebnisse genannt werden: die Gefangennahme durch die Akteure des Sklavenhandels, die europäischen Händler und der mit diesen kooperierenden afrikanischen Zubringer, die Marschrouten in Ketten zu den Gefangenenlagern und Forts, die bis heute die westafrikanischen Küsten säumen und zwischenzeitlich als postkoloniale Gedenkstätten<sup>31</sup> des Tourismus genutzt werden, die Separation und Unterbringung als Gefangene in den extra dafür angelegten Forts, die Verladung auf die Schiffe durch die “Türen ohne Wiederkehr”, der Versand auf den vollgeladenen Sklavenhandelsschiffen zur Überquerung des Atlantiks mit zahlreichen Toten, Kranken und Ängsten<sup>32</sup>, die dichte Unterbringung in den Verkaufslagern und Präsentation auf Sklavenmärkten in Kuba, sowie anderen Inseln und Orten der Karibik wie beispielsweise Cartagena oder Santa Cruz.

Nach den entwürdigenden Mechanismen der Verfrachtung und des Verkaufs von Menschen als Ware, entschieden oft Angebot und Nachfrage über den weiteren Verlauf und das individuelle Schicksal eines Sklaven oder einer Sklavin. Diese Schicksale umfassen Zwangsarbeit auf den Plantagen, in erster Linie von Zuckerrohr und Kaffee, die „freie“ Arbeit auf Märkten oder Dienstleistungen auf eigene Rechnung, die Anstellungen im häuslichen Dienst oder als Ammen. Im Rahmen der raren und prekären Kommunikation zwischen Afrikanern und den kubanischen Sklaven, hatte jene Minorität der Sklaven eine privilegierte Rolle, die als Mitglieder der Sklavenschiffsbesatzung eingesetzt wurden.

Die Baracken bei den Zuckerrohrfeldern bilden nicht nur die Grundzellen der kapitalistischen Ausbeutung, sondern konstituieren zugleich die spezifische Kondition der Kommunikation von Sklaven unterschiedlicher Ethnien Zentral- und Westafrikas und ihrer Nachkommen. Diese gefängnisähnlichen Arbeitsunterkünfte werden in *barracones de patios* und *barracones*

---

<sup>31</sup> Beispiele hierfür sind El Mina in Ghana oder die Insel *El Gore* bei Dakar in Senegal

<sup>32</sup> Qualen, Ängste und Zustände auf den Sklavenschiffen, wie sie unter anderem im Spielfilm „Amistad“ von Steven Spielberg (1997) angedeutet und audiovisuell vermittelt werden.

*de bohíos* unterschieden, wobei der Bau der ersteren im Zuge der Industrialisierung<sup>33</sup> und Expansion der Zuckerplantagen vor allem nach 1844 im westlichen Teil der Insel (Matanzas und Havanna) forciert wurde. Im Unterschied zu den bis dahin dominierenden Baracken-Siedlungen (*barracones de bohíos*), lösten die nicht selten mit den Konzentrationslagern des NS-Regimes<sup>34</sup> verglichenen Hof-Baracken (*barracones de patio*) gleich mehrere Probleme der Körperpolitik von Sklavenhaltern: „*se facilitaba el control de las herramientas, se garantizaba mejor la asistencia al trabajo, se impedían los contactos con las dotaciones vecinas y sobre todo, se hacían más difíciles las fugas y las rebeliones.*“ (Castellanos/Castellanos 1988: 162).

Das rurale Sklavenleben oszilierte zwischen Zuckerrohrfeldern, den Fabriken und Arbeitsbaracken. Die generell prekäre Wohn- und Sanitärsituation zeichnete sich durch feuchte Böden mit geringem Mobiliar, wenig Licht und Frischluft sowie tierischen „Mitbewohnern“ wie Flöhen, Läusen und anderem Kleintier aus. Für die Städte insbesondere Havanna sind die als *Solares* oder *Ciudadelas* bezeichneten Wohnsituationen der armen Bevölkerungssektoren bekannt.

## 2.5. Suizid, Melancholie und Widerstand

Der kubanische Medizinanthropologe Enrique Beldarraín Chaple analysierte Daten über die kolonialen Etappen und Immigrationen im 18. und 19. Jahrhundert (Beldarraín Chaple 2006: 13ff, 2003: 53ff). Er thematisiert die Lebensumstände des spanischen Plantagenregimes mit den registrierten Pathologien der afrikanischen Sklaven und bezieht sich dabei einerseits auf die Gründung der *Sociedad Económica de Amigos del Pais* 1793 und deren wissenschaftliche Impulse, sowie andererseits auf die ersten mit den Lebensbedingungen und Krankheiten der Sklaven befassten Arbeiten von Francisco Barrera y Domingo (1798), Honorto de Chateausalins (1831), Henri Dumont (1922) und José A. Reynés (1868). Diese Schriften werden als erste Dokumente der medizinischen Anthropologie in Kuba betrachtet. Der Mediziner Francisco Barrera y Domingo publizierte ein Behandlungsbuch für Sklaven und

---

<sup>33</sup>Unter anderem durch die Einführung der Dampfmaschinen, Zentrifugen und der Eisenbahn in Kuba bereits im Jahre 1838;

<sup>34</sup>Vgl. Castellanos/Castellanos (1988: 146) argumentieren diesen Vergleich mit den Baracken von Auschwitz, Buchenwald und Dachau - auch wenn es keine Verbrennungsöfen gab -, mit den vernichtenden Parallelen der rassistischen Praktiken. Jean Ziegler (2009 {2011: 39) stellt mit Referenz auf Alfred Métraux fest, daß die Europäer ohne Auschwitz nie begriffen hätten, was sie den Afrikanern angetan haben. Befördert wurde diese Komparatistik der Deportationen und des Rassismus unter anderem durch die psychologischen Traumaforschungen und das Paradigma der Erinnerungskulturen in Folge der Arbeiten von Maurice Halbwachs.

kommentierte ausführlich das Phänomen der Melancholie, das die Afrikaner so traurig machte, daß sie daran starben. Viele neu angekommene Sklaven, so genannte *Bozales*, verweigerten jegliches Essen und Trinken, sie verloren das Interesse am Leben und starben letztlich. Barrera y Domingo offeriert eine Diagnoseanleitung für die Symptome der Melancholie. Diese Krankheit griff den Geist an und basierte auf dem starken Wunsch zur Rückkehr in die Heimat und leidenschaftlicher Sehnsucht nach den nahe stehenden Personen, Vater, Mutter oder Kindern und Freunden. Das Verhalten der davon betroffenen Afrikaner schloß den Wunsch nach Einsamkeit, Schlaf und den Verlust von Appetit ein. Der Zeitzeuge Barrera y Domingo beobachtete weiters, daß sie sich im Wachzustand wie benommen bewegten, agierten als ob sie nicht hörten und kaum auf Außenreize reagierten.

Zahlreiche Kubareisende und Insel-Besucherinnen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wie Frederika Bremer, Abiel Abbot oder Charles Murray, überlieferten ihre Eindrücke von der Sklaverei und der Praxis des Suizides unter den Afrikanern. Charles Murray bezieht sich auf die ethnischen Profile, die die Plantagenbesitzer bald zur ökonomischen Verwaltung der Sklaven entwickelt hatten. Zu den sogenannten *naciones* im kolonialen Kuba zählten unter anderen Macau, Mandinga, Gangá, Mina, Congo, Carabáli und Lucumí, denen je unterschiedliche Qualitäten und Neigungen zu Hoffnungslosigkeit, Angstzustände und mentale Verwirrtheit oder andere Ursachen für Selbstmord zugeschrieben wurden (Pérez 2005: 25f).

Der französische Anthropologe Henri Dumont studierte während seines Inselaufenthaltes 1876, die Sklaverei des 19. Jahrhundert und schrieb in dem Werk *“Antropología y patología de los negros esclavos: memoria inédita referente a Cuba”*<sup>35</sup> ausführlich über den oft vorkommenden Suizid bei den Lucumí. Die Leichtigkeit mit der Letztere das Leben aufgaben, so Dumont, habe mit ihren religiösen Vorstellungen zu tun, man finde sie immer wieder mit dem besten Gewand bekleidet und oftmals mit einem Beutel voll Reiseproviant von einem Baum hängend<sup>36</sup>. Diese Vorbereitungen verwiesen ihm zufolge auf den Glauben, dass sich Körper und Seelen auf einen langen Weg in ihr Geburtsland aufmachten. In den frühen Tagen der Sklaverei breitete sich der Wunsch nach dieser Reise in die Ewigkeit wie eine Epidemie aus. Der Suizid bedeutete ein ernsthaftes Problem für die Plantagenbesitzer (Pérez 2005: 38, Beldarraín Chaple 2003: 53ff).

---

<sup>35</sup>Erstmals in der Revista Bimestre Cubana 10 (July-August 1915: 273ff) von Fernando Ortiz publiziert.

<sup>36</sup>Erwähnt sei hier eine der zahlreichen Legenden des Oricha Changó, dem vierten Alafin von Oyó, der sich nach der Trennung von Oyá auf einem Baum erhängt haben soll (Vgl. Mennel 2005: 102).

Die Praxis des Abortus, mit den den Sklavinnen bekannten Kräutern beschäftigte die Sklavenbesitzer ebenso wie deren Suizid und die Melancholie:

„*Los negros esclavos se ahorcaban, se <<tragaban la lengua>>, se cortaban el cuello o se envenenaba con curamagüey o guao. Los amos mutilaban a veces los cadáveres para demostrarles a los vivos que si se mataban no irían completos a su lugar de origen, como eran sus creencias. En su Vademecum de los Hacendados cubanos el médico francés Honorato Bernard de Chateausalins dice que <<es cosa muy frecuente entre las negras esclavas temer y aún aborrecer el estado de preñez hasta abortar por medio de algunas hierbas acres que conocen y cuya propiedad abortiva es siempre infalible>>* (Chateausalins 1848: 52 zitiert in Castellanos/Castellanos 1988: 107).

Als individuelle Techniken des Suizids werden der Tod durch Erhängen, die Zunge zu schlucken „*tragar la lengua*“, sich den Hals durchschneiden oder sich mit den giftigen Pflanzen Curamagüey oder Guao zu vergiften angeführt. Der indianische Begriff der Pflanze *Curarmagüey*, von Linnus der *Morinda roioc* zugerechnet, wird als giftiges Gesträuch von Juan Tomás Roig y Mesa aber zur Spezie der *Echites umbellata* (Jacq) gezählt. Als besonders giftige Pflanze, deren milchige Flüssigkeit Verbrennungen und Schwellungen der Haut auslöst wird *Guao* charakterisiert, die zur Spezie der *Comocladia* (Jacq.) oder *Metopium toxiferum* (Lin.) gehört. Lydia Cabrera (1954 {1996: 436f}) überliefert die Lucumí Bezeichnungen für Guao mit *Ewe Ina*, *Ipapeyé*, *Iggi Béru*, *Ichóco*, *Akima*, *Iká*, sowie die von den Congos verwendeten Termini für Guao mit *Masosi* und *Mabímbi*. Mit „*ser malo como el guao*“ oder „*peor que el guao*“ wird in der komparativen Verwendung die Unzuträglichkeit oder Giftigkeit einer Person oder Situation gedeutet. Ein Informant erzählte mir, daß er Guao „*para hinchar la piel*“ verwenden wollte, damit er von der Landschule nach Hause geschickt werden würde. Bei ihm bewirkte die Pflanze jedoch nur kleinste Verbrennungen und hinterließ zwei kleine Narben. Generell ist bekannt, daß bereits der Schatten dieser Pflanze zu Hautverletzungen führen kann (Mennel Notizbuch # 7, 2007).

Die Mutilationen der toten Körper oder die „zur Schaustellung“ von Köpfen der Getöteten, durch die Sklavenhalter, diente als demonstratives Mittel der Abschreckung und Disziplinierung. Die selbstregulierende Körperpolitik der versklavten Frauen durch Abortusmethoden verweisen auf die botanischen Kenntnisse der Wirkung dieser ätzenden und unfehlbar wirkenden Pflanzenmittel.

Die Kombination von Krankheit und schlechter Krankenbehandlung forderte tausende Leben, die Sterblichkeitsrate der Sklaven betrug zwischen 10 und 12 Prozent jährlich, aber auf manchen Plantagen konnte sie auch 15 bis 18 Prozent erreichen. Die Sterblichkeit war vor allem bei neu angekommenen Afrikanern hoch, ihre Lebenserwartung wurde durchschnittlich auf weniger als sieben Jahre geschätzt. Epidemien von Krankheiten wie Pocken, Tuberkulose, Cholera und Gelbfieber<sup>37</sup> waren zugleich Ursache und Wirkung der schlechten Gesundheitsbedingungen, die speziell in den *barracones de patio* vorherrschten. Das Gelbfieber, *la fiebre amarilla* war nach dem Symptom des Erbrechens von schwarzem Blut auch als *vómito negro* bekannt. Zu den Krankheiten kamen die einseitige Ernährung mit Bacalao (Stockfisch), Trockenfleisch (*tasajo*), Yuka, Boniato, Bohnen und Reis, die mangelhafte Versorgung mit Kleidung (*esquifación*) sowie die lange Arbeitsdauer auf den Zuckerrohrfeldern. Die *Reglamentos de Esclavo* von 1842 stellten für die Versklavten ebenso wie für die freien Schwarzen gravierende Verschlechterungen der früheren Reglementierungen des *Código Negro* von 1789 dar. Sie können im Kontext des Zensus von 1841<sup>38</sup> als Angstreaktion der Kolonialregierung und der Plantagenbesitzer auf die haitianische Revolution und Verschwörungsnetzwerke zwischen Sklaven und freien Schwarzen, wie beispielsweise der nach José Antonio Aponte benannten Konspiration im Jahre 1812, oder der Konspiration von La Escalera 1844, gelesen werden (Vgl. Mennel 2005: 52, Palmié 2002: 79ff, Zeuske 2000 {2007: 71})

Beriberi, die Vitamin-B1-Mangelkrankheit mit Lähmungserscheinungen und Kräfteverfall, wurde als eine Krankheit der Zuckerplantagen bekannt, da sie teilweise epidemische Ausmaße erreichte. Jene, die Zugang zu den mangelhaften Krankenstationen der Plantagen erhielten, bekamen selten die angemessene medizinische Hilfestellung. Zudem galt Krankheit nicht als ausreichender Grund nicht bei der Arbeit zu erscheinen (Zeuske 2000 {2007: 50f}, Pérez 2005: 31). Auf den Zuckerplantagen gabe es verschiedenste Krankheiten:

*“Los males o enfermedades más communes de los esclavos de estos ingenios eran la gota coral, las bubas (granos en extremidades o cabeza que se infestaban por la suciedad,*

---

<sup>37</sup>*La fiebre amarilla* – Das Gelbfieber wurde 1798 vom Mediziner Tomás Romay erstmals beschrieben und das Insekt *Aedes Aegypti* wurde als Überträger der Krankheit 1871 von Carlos J. Finlay identifiziert. Diese Krankheit traf laut Michael Zeuske vor allem die weißen Einwanderer, Milizen, See- und Kaufleute. Da die meisten Menschen aus Westafrika gegen das von Afrika in Kuba importierte Virus und Insekt immun waren, förderte diese Immunität die transatlantische Massensklaverei.

<sup>38</sup> Dieser wenn auch ungenaue Zensus weist bei einer Million Einwohner, rund 42 % Weiße und circa 43 % Sklaven und 15 % freie Farbige aus.



*provocando ulceraciones en la piel), parásitos de todo tipo y tumoraciones*” schreibt Mercedes García Rodríguez (2000: 123) und nennt somit in ihrer religionshistorischen Arbeit *“Misticismo Capitales”* unter anderem Gicht, Tripper, Hitzeblattern und Hautgeschwüre (Elefantitis), Parasiten jeder Art und Tumorbildungen als Krankheiten der Sklaven und Sklavinnen. Die physischen Belastungen aufgrund der harten Arbeit des Zuckerrohrschneidens (*cortar caña*), der körperlicher Strafen und Züchtigungen mit der Peitsche in Hand- und Fußfesseln am Schraubstock, sowie anderer Terrorisierungen und Unfälle auf den Plantagen führten neben den psychischen Leiden durch Entmenslichung und Gewalt auch zu physischen Defekten und Behinderungen wie Blindheit, Hinken oder fehlenden Körperteilen.

Als eine der häufigen Erkrankungen auf den Plantagen wird *el mal del sueño* erwähnt, heute bekannt als *fatiga industrial*, also eine Arbeiterschöpfung die aufgrund der harten physischen Arbeit zu Muskelermüdungen führte. Die Sklaven vernachlässigten aufgrund dieser Erschöpfungskrankheit alle anderen notwendigen Bedürfnisse und fielen in einen tiefen Schlaf. Der Kräuterspezialist (*yerbero*) stellte ein Gebräu aus *Adormidera*, *Campana* und *Amapola* her, das diesen tiefen Schlaf erzeugte. Die Pflanzen wurden als Strategie eingesetzt um dem Lärm und der äußerst anstrengenden Arbeit zu entfliehen. Ein Getränk aus der Pflanze *Huevo de gallo* diente als Kompensationsmittel um dieser Erschöpfung und fehlenden Kraft entgegen zu wirken. Mittel und Pflanzenkombinationen zur Steigerung der männlichen Potenz waren ebenso bekannt wie medizinische Präparate gegen ungewollte Schwangerschaften resultierend aus Übergriffen und Vergewaltigungen der Plantagenbesitzer, Verwalter und Kontrolleure: *los amos, capataces y mayores*. So präparierte ein Sklave namens Ta Higinio beispielsweise für den Abortus ein Gebräu mit *Guao*, *Revientacaballo* und *Jibá*. Zur Linderung der Hämorrhiden aufgrund des Stuhlgangs oder der als *boca abajo* bekannten Sexualpraktiken wurden unter anderem Pflanzen und Säfte wie beispielsweise *el Yamao* eingesetzt. Vor allem auf den ländlichen Plantagen brachte die Körperwirtschaft der spanischen Kolonialverwaltung und Zuckerlobby des 19. Jahrhunderts, mehr männliche als weibliche Sklaven zu kaufen, ein signifikantes Ungleichgewicht der Geschlechter mit sich. Zusätzlich zu den totalitären Reglementierungen hatte diese entsprechende Auswirkung auf die Sexualität, die Moreno Fragonals mit folgenden Worten zusammenfasste:

*„La grave desproporción entre hombres y mujeres debió crear un intenso climax de represión, canalizada hacia la masturbación, la homosexualidad y (la) obsesión sexual... todo*

*este mundo de represión que explotaba en mil formas, no se originaba en la sexualidad del africano sino en las infrahumanas condiciones de vida de la plantación. Es decir, la patológica obsesión sexual estuvo determinada por la esclavitud, por el sistema de explotación instaurado y no por el ancestro del esclavo. En los ingenios donde el equilibrio porcentual de sexos propició una vida normal, no se plantearon estos problemas patológicos. Pero como el equilibrio fue lo excepcional, la esclavitud terminó creando distorsionados patrones de comportamiento sexual que los racistas justificaron inventando el mito de la sexualidad sádica del negro, la inmoralidad de la negra y la lujoría de la mulata.“ (Moreno Friginals 1978: 40ff zitiert in Castellanos/Castellanos 1988: 140f).*

Anders gestaltete sich die demographische Situation im urbanen Zentrum Havanna, wo es zeitweise zu einem demographischen Übergewicht an Frauen kam. Ohne auf die stereotypisierte Sexualität von Sklaven und ihrer Nachkommen näher kritisch eingehen zu können, gilt es doch auf diesen relevanten kolonialen Hintergrund sexueller Gewalt und individueller Körpererfahrungen im Rahmen der Zuckerplantagen, sowie die soziale Dialektik von Sexualität und Herrschaftslogik hinzuweisen, um die transgenerationale Kreativität und sozialhistorischen Resonanzen derartiger Pathologisierungen<sup>39</sup> in ihrer rückgekoppelten Selbstorganisation besser verstehen zu können. Bezüglich der Sexualphantasien und rassistischen Zuschreibungen „gestörter Muster sexuellen Verhaltens“ und die damit assoziierte oder dissoziierte Kontrolle der Affekte und Emotionen sei hier allgemein auf die differenzierten Auseinandersetzungen mit dem „Mythos vom Zivilisationsprozess“ von Hans Peter Duerr (2002) und postkoloniale Modernisierungstheorien und Ansätze der Globalgeschichte hingewiesen (Vgl. Palmié 2002: 350, Duerr 2002: 305ff, Bhaba 2000).

Die unterschiedlich positionierten Akteure der kubanischen Kolonialgesellschaft behandelten Krankheiten, körperliche ebenso wie seelische Leiden, nicht nur mit medizinischen Kräutern und Pflanzen der kubanischen Flora. Die Hölzer, Wurzeln, Blumen, Blätter und Früchte wurden zur Herstellung von Infusionen, Aufgüsse, Arzneigetränken und Cataplasmas verwendet. Zahlreiche Pflanzen und Bäume besitzen - zwischenzeitlich - anerkannte medizinische Qualitäten, die gegen eine Vielzahl von Leiden wie Husten, Asthma, Herpes, Parasiten, Diarrhea, Arthritis, Rheuma, Lepra, Zahnschmerzen und andere mehr zunehmend eingesetzt werden.

---

<sup>39</sup> Wie beispielsweise des *Jineterismo* als gesellschaftlich akzeptierte Form der Ökonomisierung hauptsächlich sexueller Beziehungen mit Touristinnen und Touristen, die Teil des gegenwärtigen Überlebenskampfes ist. *Jinete* kann als reiten oder bereiten, *jinete* als Reiter übersetzt werden.

Für das tatsächliche Überleben und psychosomatische Gesundheit von Subjekten und Gruppen mit je spezifischen Freiheitsgraden – der *esclavos bozales*, *ladinos*, *criollos* und *negros libres* - waren die sozialen Netzwerke und individuellen Verbindungen zu Hilfgesellschaften wie den *cabildos de nación* von fundamentaler Bedeutung. Diese von den Beobachtern und Literaten des 19. Jahrhunderts mit Konfusion, Unordnung und Lärm der Trommeln beschriebenen Institutionen mit Namen wie *congos reales*, *congo mumbala*, *congo masinga*, *arará cuévano*, *arará sablú*, *arará dajomé*, *el carabalí isuama*, *mina popó*, *lucumí* um nur einige zu nennen, sorgten für die Mitglieder durch die Sammlung von Geldern zur Akquisition von Grundstücken und Häusern, die Organisation der Feste und Carnavales, Hilfestellungen im Falle von Krankheit und Teilnahme an Begräbnissen (*los funerales*), sowie für den Freikauf von Sklaven (*la manumisión*). Das Notariatsdokument und Testament vom 19. Januar 1830 der Erblasserin María Josefa de Cárdenas, mit der klassifizierenden Hautfarbe *morena*, aus dem Stadtviertel Jesús María in (Alt-) Havanna legt fest, daß sie zur *nación conga real* gehört und instituiert diese Nation ...“ *por única y universal heredera... y con ella a todos los individuos que la componen, entendiéndolo que particularmente ninguno tiene derecho ni acción, sino que mis bienes los dejo a beneficio a todos para las contribuciones y gastos que son indispensables, siendo mi intención que conserven estas fincas para usufructo de sus réditos*“ (Deschamps Chapeaux 1970: 29-46 zitiert in Castellanos/Castellanos 1988: 112)

Von strukturgebender Nachhaltigkeit war die hierarchische Ordnung unter Berücksichtigung der Primogenitur gewählten Funktionäre der Cabildos, ebenso wie die dort rekonstruierten Religionspraktiken:

„A la cabeza se encontraba el rey, también llamado *capataz* o *capitán*, quien dentro de los estrechos límites permitidos por la sociedad blanca, ejercía considerable poder sobre los miembros del grupo. Además, en orden de importancia jerárquica, se elegían otros funcionarios: la reina, las *madrinas* o *matronas*, el *abanderado* (a cargo de la bandera simbólica del *cabildo*), el *mayor de plaza* (*segundo jefe*), etc.“ (Castellanos/Castellanos 1988: 112)

Lázaro Cabrera Thompson, Assistent des *Casa de Africa* in Havanna, erklärte den Unterschied zwischen den kolonialen Cabildos und postkolonialen Ramas<sup>40</sup> mit folgenden Worten:

*„No, cuando los cabildos no existían, no está vinculada la rama religiosa con los cabildos. Los cabildos eran más bien una organización que se dedicaba a celebrar actividades religiosas. Pero era más bien una sociedad de ayuda. Que siempre para que el español pudiera, diera su averguencia a la hora de ellas celebrar su fiesta. La hacían, le ponían un nombre de un santo católico. Es decir bajo la vocación de la Virgen de María, de la virgen de Merced etcetera.“* (Lázaro Cabrera Thompson, Interview am 28.12.2003)

Diese Artikulation rekurriert einerseits auf die religiösen Festlichkeiten der katholischen Kirche und ihre Ikonen der Heiligen und andererseits mit der Funktion *„para que el español diera su averguencia“* auf die beschämende und stigmatisierende Praxis dieser Festlichkeiten, wie sie in den obgenannten Qualifizierungen zu Tage tritt. Die gleichzeitige Betonung der Hilfgemeinschaft weist auf die psychosoziale Funktion dieser Gruppennetzwerke für die über Generationen hinweg aus dem afrikanischen Kontext entrissenen Menschen und der Entkoppelung oder „Amputation“ ihrer familiären, sprachlichen, sozialen, politischen und ökonomischen Anbindungen. Gegen die kränkende Logik der Stigmatisierung und Diskriminierung stellte das Cabildo ein „kulturelles Gravitationszentrum“ mit obgenannten Funktionen dar. *„El cabildo era una refugio de valor inapreciable para estos hombres que habían perdido en el tránsito de un continente a otro, la agrupación que más influencia ejercía sobre ellos: el clan. El cabildo venía a servir un poco como un consuelo de esa orfandad, como un sustituto parcial de los viejos clanes totémicos“* schreiben Jorge und Isabell Castellanos (1988: 113).

Mit der hier angesprochenen partiellen Substituierung totemistischer Klans gehen die Autoren Castellanos zwar von einem generalisierenden Afrikabild ohne geographisch-ethnische Differenzierung der Herkunftskulturen aus, sie stellen jedoch die spirituell-philosophische, organisatorische und finanzielle Funktion des Empowerment und des Trostes (über den verinnerlichten Verlust) der Institutionen der Cabildos dar, die von den Barracónes und

---

<sup>40</sup> Ramas sind meist auf Gründungspersönlichkeiten zurückgeführte Religionszweige (z.B. *Rama de Pimienta*), die über die Häuser gegenwärtig netzwerkartige Anbindungen mittels religiöser Initiationen etablieren.

Palenques flankiert werden. Diese Kooperationen haben ihre archäologischen Spuren<sup>41</sup> hinterlassen und sind in den Reglas Lucumí, Arara, Carabalí und Conga fundamentiert.

## 2.6. Strategien gegen Versklavung, Emanzipation und Erinnerung

Erinnerung ist ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis von Kognition und Bewusstsein, da sie die molekulare Basis verkörpert Wissen, sozusagen die Metaphysik der *Cultura física*, der Körperkultur darstellt. Die erinnerungstechnischen Referenzen auf die revolutionären Unabhängigkeitskriege 1868-1898 stehen im Zentrum des kubanischen Nationalismus und revolutionären Patriotismus<sup>42</sup>. Neben der mit dem Angriff auf die Moncada-Kaserne in Santiago de Cuba, am 26. Juli 1953, markierten Rebellion der *barbudos* mit den Ikonen Camilo Cienfuegos, Ché Guevarra und Fidel Castro, sind es historische Gestalten wie José Martí, Antonio Maceo Grajales sowie dessen Mutter Mariana Grajales („Mutter der Nation“), Calixto García, Juan Gualberto und Martin Morúa Delgado um nur einige mit Namen zu nennen, die in das kulturelle Gedächtnis Kubas eingraviert sind. Dabei ist hervorzuheben, daß sich hinter den soziopolitischen Erinnerungskulturen und Verdrängungsmechanismen unterschiedliche Erfahrungen, Gefühle und Bindungen verbergen. Die Netzwerke, Aktionen und sozialen Interaktionen von Sklaven, freien Schwarzen und Mestizos, sowie der Sklavenhändler, Plantagen- und Sklavenbesitzer und der weissen Oligarchie der Kolonialverwaltung rekurrieren auf je bestimmte Kooperationsstrategien im konfliktiven Kontext des Widerstandes und der Befreiung aus der Fremdherrschaft und Unterdrückung (Vgl. Figarola 2006:16f, Zeuske 2004: 454ff)).

Das kubanische Bewußtsein der Rebellion und Revolution basiert auf drei grundlegenden Modalitäten des Kampfes gegen die Sklaverei. Zu diesen zählen die *Cimarrones*, also das Modell der isolierten und kleinen Gruppierungen von entflohenen Sklaven, die *Palenques* als Modell relativ isolierter Räume und Residualeinheiten, sowie die *insurrecciones* als Modell der Aufstände und Rebellionen. Durch die zusammenfassende Analyse der Kampfmodalitäten,

---

<sup>41</sup> Im Sinne von Foucault (1973 {1995: 240}) müssen wir uns vor allem von zwei Modellen befreien: Erstens vom „linearen Modell des Sprechens (und zu einem Teil wenigstens der Schrift), worin die Ereignisse aufeinanderfolgen, trotz Auswirkung des Zusammenfalls und der Überlagerung“ und zweitens vom „Modell des Bewusstseinsstroms dessen Gegenwart sich immer selbst in der Eröffnung der Zukunft und im Zurückhalten der Vergangenheit entzieht.“ Vergleiche hierzu auch die quantenphysikalische Überholung der lange Zeit gültigen Kategorien Raum, Zeit und Kausalität wie sie der Mitbegründer des Wiener Institutes für Quantenoptik und Quanteninformation Anton Zeilinger (2003) formuliert hat.

<sup>42</sup>Für die berühmte Kinder-TV-Serie „Pidio Valdés“, gestaltet von Juan Padrón, stellt dieser Zeitraum die zentrale Referenz dar, vergleichbar den Komiksendungen Mickey Mouse oder Asterix und Obelix.

als Strategien des Widerstandes und der Emanzipation werden nachfolgend die unterschiedlichen Arten der Flucht näher beleuchtet. Emanzipative und andere Strategien der Flucht und der *Cimarronaje* ziehen sich seit Beginn der Konquista und Sklaverei, vor allem aber seit den Kämpfen um die Unabhängigkeit ab 1868 und in den nachfolgenden Revolutionen bis heute auf die eine oder andere Art durch.

Welche Möglichkeiten standen den versklavten Akteuren zur Verfügung sich aus den inhumanen Kommodifizierungen zu Produktionskräften – *mano de obra*, im literarischen Sinne von „manuellen Kraftwerken“ – und den gewaltsamen Unterdrückungsmechanismen der aufblühenden Zuckerindustrie des 19. Jahrhunderts zu befreien? Wie kann man sich heute die Flucht von Sklaven oder das Leben in einem *Palenque* vorstellen? Hier gilt es vorab die Unterscheidung von urbanen Zentren mit der für die vorliegende Studie relevanten Hauptstadt Havanna und Städte des Landesinneren und ruralen *Palenques* vor allem im mittleren und östlichen Kuba als Fluchttorte von Sklavinnen und Sklaven zu bedenken<sup>43</sup>. Die Akteure der meist in den bewaldeten Bergregionen (*el monte*) angesiedelten *Palenques*, mit eigenen parastaatlichen Regelwerken sozialer und politischer Gesetzgebung und Entscheidungsträgern waren nicht völlig abgetrennt vom Rest der Gesellschaft. Sondern sie waren einerseits Verfolgte von *Ranchedores* mit Hunden und standen andererseits auf diverse Art in kommunikativen Austauschbeziehungen zu anderen aktiven Zentren und konspirativen Gesellschaftsmitgliedern der Plantagen, von denen sie geflohen waren. Die Organisation der partiell vernetzten *Palenques* beruhte jedoch nicht nur auf erfolgreichen Abwehrstrategien, sondern von dort ausgehend wurden auch Attacken auf Plantagen geplant, die beispielsweise als Brandstiftungen durchgeführt wurden<sup>44</sup>: *Cándela!*

Für das Leben in den ökologischen Rückzugsgebieten der Berge war und ist der Umgang und die Kenntnis der Fauna und Flora von überlebenswichtiger Bedeutung. Das Überqueren von Bächen und Flüssen verwischte die Fußspuren (auch die Hunde der *Ranchedores* wurden damit zumindest abgelenkt), es wurden falsche Fährten gelegt und Fallen aufgestellt. Die Aneignung und Weitergabe dieser Natur- und Pflanzenkunde bildet die Grundlage der

---

<sup>43</sup> Vgl. Zeuske (2007, 2004, 2000) Die „Insel der Extreme“ mit den Polen des großen und kleinen Kuba wurden von Michael Zeuske in ihren unterschiedlichen Strukturierungen mehrfach detailliert dargelegt.

<sup>44</sup> Der 1979 von Sergio Giral gedrehte Film „Maluala“ (1979) vermittelt mit der realhistorischen Referenz auf die Ereignisse zwischen 1823 und 1838 eine instruktive Visualisation der zwischen Moa und Santiago de Cuba gelegenen *Palenques* (Tierra de Mola, El Frijol, Santa Cruz) und den abolitionistischen Vorläufern der 1868 beginnenden Unabhängigkeitskriege der generell als *Mambises* bezeichneten Freiheitskämpfer (Vgl. Castellanos/Castellanos 1988: 204).

pharmazeutischen Tradition, wie sie traditionell in den religiösen Praktiken mit ihren je eigenen Lexikalisierungen zur Anwendung kommt und im Bereich biochemischer Experimente erforscht und als *materia medica* angewendet wird. Die Flucht in die Freiheit - *escapar al monte* – in die Wildnis der Natur, war seit Beginn der Kolonisation eine konstante Möglichkeit der Realitätsbewältigung. Wenn die von den *Rancheadores* wieder eingefangenen Sklaven in der Hauptstadt nicht sofort von ihren Herren oder Besitzer reklamiert wurden, gab es beispielsweise in Havanna seit 1800 ein *Depósito de Cimarrones*:

*„Allí vivían en condiciones sanitarias detestables, mal comidos y mal vestidos, alquilados como bestias para trabajar en las minas o la construcción de calzadas, caminos y edificios públicos. Allí morían como moscas en las epidemias de viruelas y de cólera o a consecuencia de las heridas que sufrían en su captura o de los maltratos que recibían en las faenes. Y de allí – rebeldes incorregibles - se escapaban cada vez que podían.“*  
(Castellanos/Castellanos 1988: 208)

Eine der Fluchtmöglichkeiten der gefangenen *Cimarrones*, die als Arbeitskräfte für den Bau von Straßen, öffentlichen Institutionen oder die Eisenbahnlinien eingesetzt wurden, bot sich im Krankenrevier des Depots an, wo die Flüchtlinge zur Behandlung ihrer Verletzungen und Wunden durch die Hundebisse hinkamen. Denn das Ideal der gefangenen *Cimarrones* war die erneute Flucht und Rückkehr in die relative Freiheit der *Palenques*: *„(...) Para lograrlo el negro escapado estaba dispuesto a arriesgar la salud y la vida, en una guerra constante contra el látigo del rancheador, el colmillo del perro, el fusil y el machete de sus perseguidores.“* (Castellanos/Castellanos 1988: 209)

In den Lebenswelten der *Palenques* sieht Antonio Benítez-Rojo (1992 {2001: 249ff}) ein umfassendes Abwehrsystem, das er als das „Rhizome der karibischen Psyche“ bezeichnet:

*„The rhizome state can be understood starting from the rhizome of the vegetable world. It is a botanical anomaly if compared to a tree. It is subterranean, but it is not a root. It sends out multiplications in all directions. It is a labyrinth in process. It can be understood also a burrow, or as the system of tunnels in an anthill. It is a world of connections and of trips without limits or propositions. In a rhizome one is always in the middle, between the Self and the Other. But, above all, it should be seen as a nonsystematic system of lines of flight and alliance that propagate themselves ad infinitum.“* (Benítez-Rojas 1992 {2001: 335})

Dieses Rhizome manifestiert sich in den seltsamen Schleifen der Gegenwart als Resultat der akkumulierten Vergangenheit, als Präsenz und Absenz oder als oszillierende Paradoxien von hier und dort: „I’m not referring only to the instinct toward flight to ‚freedom‘ that I’ve mentioned, but also to defensive codes, to the extremely complex and difficult architecture of secret routes, trenches, traps, caves, breathing holes, and underground rivers that constitute the rhizome of the caribbean psyche.“ (Benitez-Rojo (1992 {2001: 255}))

In diesen bruchstückhaft beschriebenen Kreolisierungsprozessen im Vorfeld der Übergangsphase (zwischen 1898 und 1902) zur Etablierung der kubanischen Republik und transkulturellen Konsolidierung einer nationalen Popularkultur wurden von den *negros y mestizos libres, los blancos* - chromatisch differenzierten Akteuren diverse Strategien eingesetzt.

Welche Ressourcen oder Handlungsspielräume gab es und wie können diese multiplen Taktiken beschrieben werden? Joel James Figarola, Gründer und Direktor des *Casa del Caribe* in Santiago de Cuba, nennt als erstes Mittel der Sklaven die Imitation des Sklavenhalters, die bis hin zur kulturellen Assimilation insbesondere als eine Tendenz bei den Haussklaven vorherrschte. Die Imitation der Sklavenbesitzer mit dem Ziel die eigene Kultur zu verbergen, verheimlichen und verschleiern wird als eine Tendenz, die besonders bei den Plantagensklaven vorherrschte, genannt. Der Schutz der eigenen authentischen Kultur überwiegt tendenziell in den verschiedenen Modalitäten der entflohenen Sklaven. Die freien Schwarzen und Mestizos, die einen politischen mächtigen Sektor darstellten, imitierten die Weissen bis hin zur völligen Assimilation um sich den Weissen gleich zu stellen oder die Weissen im eigenen kulturellen Terrain zu überbieten oder übertrumpfen. Das Sichgleichstellen oder Übertreffen des Weissen bei gleichzeitigem Erhalt der Selbstachtung förderte die eigene Integrität. Als Beispiele dieser Modalitäten können die *Cabildos de nación* wie beispielsweise das Cabildo Changó Teddún und dem dort verankerten José Antonio Aponte ebenso wie der Unabhängigkeitskämpfer Maceo angeführt werden. Die Weissen ihrerseits agierten oft mit Ablehnung der Kultur der Schwarzen, oder in gewissen Zusammenlegungen kultureller Praxen, wie beispielsweise bei den katholischen Prozessionen am *Día de los Reyes*, ohne diese Praxen zu teilen. Beides sind elitäre Haltungen der weissen Sektoren (*encumbrados*). Kulturelles Teilen und Mischen mit den Manifestationen der Schwarzen als spezifisches Verhalten, mit klaren soziologischen Absichten und je eigenen kulturellen Signifikanten oder Kodierungen, wird besonders den städtischen Sektoren der



Armen und der Bauern zugeschrieben, die eine explizite Kommunikation mit den Schwarzen und Mestizen etablierten, die für die nationale Formation und (post-) koloniale Unabhängigkeit und das souveräne Zusammenleben bis in die gegenwärtigen Zeiten von zentraler Bedeutung ist. Selbstverständlich kommen diese strategischen Kommunikationsmodelle in kombinierten und abgewandelten Praxen vor (Figarola 2006: 17f).

Die bisherigen Beschreibungen und Analysen historischer Strukturierung von Verhalten und Handlungsräumen als religiös-medizinische Faktoren der Gesundheitskultur sowie inkludierte ökolinguistischen Konzeptionen dienen dem Zweck soziale und emotionale Komponenten des kollektiven Gedächtnisses in ein neues Licht zu stellen. Was im sozio-kognitiven Überschneidungsbereich von Sprache, Körper und Emotionen liegt, kann auf den ersten Blick in anfänglichen Kulturkontakten von Sozialanthropologen kaum wahrgenommen oder verstanden werden.

Aus Erfahrungen im Umgang mit bestimmten Personen und Objekten der sich überlappenden familiären, ökologischen und ökonomischen Lebenswelten werden Repräsentanzen gebildet, die als internalisierte Enzyme beziehungsweise affektive-kognitive Entitäten gedacht werden können. In diesem Sinne stellen Repräsentanzen auch morphologische Modelle von Subjekten und Objekten oder Teile davon dar, die in mehrdimensional sich kreuzenden Wechselwirkungen hervortreten können.

Mit sozialanthropologischem Bezug auf chaostheoretischer Konzepte und körperbezogenen Denkmodelle wird an anderer Stelle auf die hier ansatzweise vorgestellten Musterbildungsprozesse zurückgegriffen. Die migratorischen, ökologisch-ökonomischen, religiösen und medizinanthropologisch relevanten Entwicklungsfaktoren vor und nach 1898 werden in den nachfolgenden Kapiteln weiter thematisiert.

Wesentlich sind die hier vorgestellten Attraktoren des Palenque und der Cimarronaje als Handlungsmuster, die von sozialen Akteuren seit Beginn der Kolonisation gegen die Unterdrückungsmechanismen eingesetzt wurden. In diesem Sinne stellt Flucht (in die Berge, in die Wälder) ein wichtiges Kennzeichen individuellen Umgangs mit dem Körper dar, ebenso wie die aufgezeigten Maßnahmen des Suizid und der Melancholie beziehungsweise die ökologische und medizinische Nutzung der Pflanzen zu Zwecken der individuellen

Körperpraxis. Zugleich wurde mit den Cabildos und anderen Assoziationsmustern, die Relevanz des sozialen Körpers durch die Netzwerke gegenseitiger Hilfeleistung aufgezeigt.

### 3. DAS KUBANISCHE GESUNDHEITSWESEN: Salud Pública

#### 3.1. Medizingeschichte und Entwicklung des öffentlichen Gesundheitswesens

Das erste von einem Kubaner verfasste medizinische Buch, trägt den Titel „*Disertación sobre la fiebre maligna vulgarmente llamada vómito negro, enfermedad epidémica de las Indias Occidentales*.“ Es wurde von Tomás Romay y Chacón geschrieben und im Jahre 1797 publiziert. Die Arbeit befasst sich mit dem Gelbfieber (*fiebre amarilla*), damals eine weit verbreitete Tropenkrankheit, deren Übertragungsmodus der kubanische Forscher und Mediziner Carlos J. Finlay im Jahre 1881 entdeckte, und die ab 1900 nach seinen Vorschlägen weitgehend reduziert werden konnte. Als erste kubanische Arbeit zur Physiologie gilt das Werk „*Lecciones orales de fisiología médica*“ des Arztes Julio Jacinto Le Riverend Longraud, das 1843 veröffentlicht wurde (Beldarraín Chaple 2003: 53ff).

Die Arbeiten über die kubanische Geschichte der Medizin, deren Institutionalisierung als Fach an der Universität von Havanna und die Publikationen des „*Boletín de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba*“ weisen aufgrund archivierter Vorträge und Diskussionen an der im Jahre 1861 etablierten *Academia de Ciencias Médicas de La Habana* und der späteren Gründung der anthropologischen Gesellschaft, *La Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba*, am 7. Oktober im Jahre 1877, durch den Arzt Luis Montané Dardé (1849-1936) und Arístides Mestre Hevia (1865-1952) auf die enge Verbindung zur Etablierung der Anthropologie als Wissenschaft vom Menschen hin<sup>45</sup>. Luis Montané Dardé hatte in Paris bei dem berühmten Chirurgen Broca Medizin und Anthropologie studiert und diese Disziplinen mit einer Gruppe aufgeklärter Ärzte in Havanna weiterentwickelt. Mit der Zeit hat sich die anfänglich physische und forensisch orientierte Anthropologie diversifiziert, auf das kulturelle und gesellschaftliche Panorama ausgeweitet. Vor allem im 20. Jahrhundert entwickelte sich die Anthropologie durch deren Exponenten Fernando Ortiz und seine Publikation „*Hampa afrocubana. Los negros brujos: apuntes para un estudio de etnología criminal*“ im Jahr 1906, dessen Schülerin Lydia Cabrera und anderen Autoren wie Rómulo Lachatañeré zunehmend als eigenständige Kulturforschung (Beldarraín Chaple 2004: 174).

---

<sup>45</sup> Vergleichbar mit Gründungen anthropologischer Gesellschaften in Europa wie jener in Paris im Jahre 1859 durch den Chirurg Paul Pierre Broca, in London 1863, in Madrid 1865 und Wien 1870.

Die hygienischen, physiologischen, anthropologischen und kriminologischen Diskurse Anfang des 20. Jahrhunderts befruchteten sich gegenseitig und bildeten eine „seltsame Symbiose“ (Palmié 2002: 210) aus afrokaribischen Religionen und westlichen Naturwissenschaften:

„The complex intertextuality between physiological and moral discourses and the enormous semantic productivity of the metaphoric linkages between ethnography and epidemiology, sanitation and punishment, science and domination that Ortiz established in *Los negros brujos* immediately affected an amazing wide discursive field.“ (Palmié 2002: 237)

Die Wechselwirkung der Kriminalanthropologie, wie sie anfänglich von Fernando Ortiz und Israel Castellanos praktiziert wurde, und der Institutionalisierung von Hygienemassnahmen werden von Stephan Palmié als „soziales Pathogen“ im Zusammenhang von Kindesmorden, der Verfolgung von Schwarzen und Beschlagnahmung von Ritualgegenständen in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Havanna ausführlich dargestellt. Es wurden Ritualmorde zu Heilzwecken vermutet, zu deren bekanntesten der Fall *la niña Zoila* aus dem Jahre 1906 zählt, die zur Legitimation der diskriminierenden Verfolgung von sogenannten *brujos* herangezogen wurden (Palmié 2002: 233ff).

Unter der Regierung von General José Miguel Gómez wurde 1909 das *Secretaría de Sanidad y Beneficiencia* gegründet, das als Vorläufer des heutigen Ministeriums für Öffentliche Gesundheit (MINSAP) fungierte. Der Direktor des damals ersten derartigen Institutes war der Arzt Matías Duque Perdomo (1869-1941), dem die Ärzte Eusebio Hernández und Domingo Ramos das Projekt der Homicultura unterbreiteten. Mit dem Konzept der *homicultura* adaptierte Eusebio Hernández als Schüler von Adolphe Pinard, dessen damals in Paris 1889 entwickeltes Konzept der *puericultura*. Eusebio Hernández<sup>46</sup> war überzeugt von der Bedeutung und Wichtigkeit dieses Ansatzes: “(...) *por su importancia en el estudio, conservación, desarrollo y mejoramiento de la especie humana, por lo que ha podido llamársele la medicina de la especie*”. Der Terminus der *puericultura* bezeichnet “*la crianza y cuidado de los niños, en lo físico, durante los primeros años de la infancia.*” Mit *puericia* wird das Alter zwischen der Kindheit (sieben Jahre) und der Adoleszenz (14 Jahren)

---

<sup>46</sup> Eusebio Hernández. “Homicultura”, Boletín de la Secretaría de Sanidad y Beneficiencia, La Habana, 1910; 4(1-6): 7-12 zitiert in: Enrique Beldarraín Chaple (2006: 184), Los médicos y los inicios de la antropología en Cuba.

umschrieben. Ein *puericultor/-ra* ist eine Person, die sich dem Studium und der Praxis der Erziehung und Aufsicht von Kindern widmet. Den Begriff der *homicultura*, anstatt der *puericultura* von Pinard, definierte der Kubaner E. Hernández als “*la ciencia que tiene por objeto la investigación y aplicación de los conocimientos relativos a la reproducción, a la conservación y al mejoramiento de la especie humana.*” (Hernández 1910 zitiert in Beldarraín Chaple 2006: 182f)

Die historische Perspektive weist mit den genannten Personen nicht nur auf die wissenschaftlichen Beziehungen der Anthropologie und Medizin, sondern auf damals aktuelle Diskurse wie jene der “Verbesserung der menschlichen Spezie” und assoziierte rassistische Ideologien und Ideen „*de blanqueamiento de la población.*“ Diese wurden gestützt durch die Ideen der Vererbung des Anglosachsen Francis Galton (1822-1911) und das Konzept der Eugenesis. Der Arzt Gonzalo Aróstegui (1859-1940) wendete diese Ideen als Notwendigkeit zur Hervorbringung gesunder und starker Kinder an, um somit von diesen jede Art von Schwächen und Degenerationen fernzuhalten. Dies weist darauf hin, dass einige der Mediziner jener Zeit die Werke von Francis Galton kannten, schon bevor diese Ideen der Vererbung, ohne Berücksichtigung der sozialen Verursachung in den kubanischen Analen publiziert worden waren. Gegen die diskriminierenden und rassistischen Ideen der Eugenik und Homicultura, die sich vor allem gegen die gemischte und schwarze Bevölkerung richtete, insbesondere auch gegen die aus Haiti und Jamaika kommenden Arbeitskräfte der Zuckerindustrie in den 1920er und 30er Jahren, erhoben unter anderen der Arzt Octavio Montoro Saladrigas, der Soziologe Roberto Agramonte und Kulturanthropologe Fernando Ortiz ihre Stimme (Beldarraín Chaple 2006: 182ff).

### **3.2. Medizinische Erfolge und Versorgungsschwächen vor 1959**

Von einer „vergessenen Revolution“ sprechen Jorge und Isabell Castellanos in ihren zusammenfassenden Darstellungen der sozio-ökonomischen Veränderungen in der Zeit zwischen 1933 und 1958, also nach der Regierungszeit und dem Fall des Diktators Gerardo Machado. Als Konsequenz einer nachhaltigen Fortschrittsentwicklung befand sich Kuba um 1958 im medizinischen Bereich an vorderster Stelle - „*en lugar cimero entre los países de América Latina.*“ (Castellanos/Castellanos 1990: 390)

Das seit 1961 im amerikanischen Exil arbeitenden Forscherehepaar verweist darauf, daß die gegenwärtige kommunistische Regierung ebenso wie scheinbar „objektive“ Geschichtswissenschaftler versuchen diese „*verdad incontrovertible*“ systematisch zu verdecken und verfälschen. Der demographische Prozess mit 4.778.583 Bewohnern im Jahre 1943 weist bis 1958 mit 6.459.000 Bewohnern ein stetiges Wachstum auf, dessen Ursachen nicht mehr auf der (forcierten) Immigration beruhen, sondern fast ausschließlich auf das natürliche Bevölkerungswachstum zurückgeführt werden. Dabei spielt die Kontrolle von zahlreichen Krankheiten die bis dahin als Verzögerungsfaktor operierten eine wesentliche Rolle. Mit Bezug auf die Informationsquellen der Unión Panamericana (1960) und die Publikation „*Un Estudio sobre Cuba*“ von José R. Alvarez Díaz (1963) hatte Kuba im Jahre 1956 mit 5,8 pro 1000 Einwohnern die niedrigste Sterblichkeitsrate des ganzen amerikanischen Kontinents. Die Kindersterblichkeit im Jahr 1958 mit 37,6 pro 1000 Bewohner war die niedrigste von Lateinamerika. In der Zahl der Ärztedichte pro Einwohner wurde Kuba damals nur von Argentinien und Uruguay übertroffen. Unter den Ländern Lateinamerikas hatte Kuba eine der niedrigsten Zahlen an Diphtherie und keine registrierten Fälle von Enzephalitis, Scharlach und Gelbfieber (*encefalitis, escarlatina y fiebre amarilla*), Krankheiten die in anderen Ländern der Region sehr häufig waren. Ebenso waren die Fälle von Typhus mit nur 5,1 pro 100.000 Einwohner und von Malaria (*paludismo*) 1,00 pro 100.000 Einwohner die geringsten im regionalen Vergleich. Weiters wurden 1958 keine Fälle von Tollwut (*rabia*) gemeldet und die Fälle an Syphilis, Keuchhusten und Tuberkulose waren sehr gering. Seit Jahren hatte es die Pockenkrankheit (*viruela*) in Kuba nicht mehr gegeben. Die Gesamtzahl an öffentlichen Krankenhäusern betrug 97, von denen 62 nach 1933 gebaut wurden. Im ganzen Land bestand ein breites Kooperationsnetz von regionalen Zentren und anderer klinischen Assoziationen, die mehr als 525.000 Bürger für sehr geringe monatliche Zahlungen betreute. Die Gesamtzahl der öffentlichen und privaten Krankbetten wird mit 35.141 beziffert, das heißt pro 1000 Einwohner standen 5,4 Betten zur Verfügung. Aus diesen Angaben ergibt sich für die Autorenschaft Castellanos/Castellanos eine krankenhausbezogene Spitzenposition Kubas in Lateinamerika (Castellanos/Castellanos 1990: 391).

Als unleugbare Tatsache und Teufelskreis der kubanischen Gesellschaft vor 1959 werden die ökonomischen und ausbildungsbezogenen Beschränkungen für tausende von Schwarzen und Mulatten bezeichnet, die auch eine Hebung ihres ökonomischen und edukativen Standards verhinderte. Im Zusammenhang der differenzierten Rassismen und Diskriminierungen gegenüber der farbigen Bevölkerung räumen Jorge und Isabel Castellanos ein, dass neben

anderen Zugangsbeschränkungen zu Bildungs-, Unterhaltungs- und Erholungszentren sowie Badestränden, auch zahlreiche private Kliniken und regionale Kooperativen mit medizinischen Diensten ihre Service-Leistungen auf weisse Personen beschränkten (Castellanos/ Castellanos 1990: 416, 390f).

### **3.3. Gesundheitswesen nach dem Sieg der Revolution**

Kuba hat im Vergleich zu andern Ländern der Karibik in den letzten 50 Jahren der Revolution, eine unvergleichbare Entwicklung gemacht. Diese ist mit den wirtschaftspolitischen Veränderungen nach 1959 verbunden, die es ermöglichten ein intergrales Gesundheitssystem zu etablieren, wie es kein anderes vergleichbares Land erreicht hat. Es betont die soziale Komponente und präventive Medizin, sowie zu diesem Zwecke traditionelle mit modernen Kenntnissen und neueste Erkenntnisse der Heilkunde kombiniert werden (Vgl. Bravo 1993: 190).

Gesundheit gilt als Menschenrecht und ist als solches unter den Rechten, Pflichten und Garantien in die kubanische Staatsverfassung eingeschrieben. In der am 12. Juli 1992 reformierten Konstitution der Republik Kuba findet sich der entsprechende Absatz unter Artículo 50:

*Todos tienen derecho a que se atienda y proteja su salud. El Estado garantiza este derecho: Con la prestación de la asistencia médica y hospitalaria gratuita, mediante la red de instalaciones de servicio médico rural, de los policlínicos, hospitales, centros profilácticos y de tratamiento especializado; Con la prestación de asistencia estomatológica gratuita; Con el desarrollo de los planes de divulgación sanitaria y de educación para la salud, exámenes médicos periódicos, vacunación general y otras medidas preventivas de las enfermedades. En estos planes y actividades coopera toda la población a través de las organizaciones de masas y sociales (Castro 1996: 28f).*

Die kubanische Medizin hat sich einen originär guten Weltruf verschafft, der sich auf die regionale Vorreiterrolle, die gesundheitliche Gratisversorgung der Bevölkerung und Kooperationen mit OPS und WHO ebenso stützt, wie er sich aus dem symbolischen Kapital des Internationalismus in Form zahlreicher Auslandseinsätze von kubanischen Ärztinnen, Ärzten, Pflegepersonal und medizinischen Technikern speist. Zugleich wird dieses

Renommée von den Absolventinnen und Absolventen der *Escuela Latinoamericana de Medicina* (ELAM)<sup>47</sup> in Form der medizinischen Ausbildung von Studierenden aus der Karibik, Lateinamerika, Afrika und den USA flankiert und von diesen durch konkrete medizinische Hilfe und Dienstleistungen vor Ort weiter getragen. In einigen Bereichen, wie der biotechnologischen Forschung und Entwicklung von Impfstoffen, der Genetik, Krebs- und Aidsforschung, befindet sich Kuba an der “Spitze der Weltmedizin” (Voltaire 1998: 42).

Im Vergleich mit so genannten westlichen Industrienationen schneidet Kuba<sup>48</sup>, die größte der Antilleninseln, außerordentlich positiv ab, wenn es um Kindersterblichkeit (6,2/1000 von Kindern unter 5 Jahren im Jahre 2008), geringe direkte Muttersterblichkeit (29,4/100.000 der lebend Geborenen im Jahre 2008), Lebenserwartung bei Geburt (76 Jahre Männer/80 Jahre Frauen), Probabilität zwischen 15 und 60 Jahren zu sterben (127 (m)/82 (f) pro 1.000) und andere Indizien der öffentlichen Gesundheitsversorgung geht. Den Statistiken der WHO<sup>49</sup> und der OPS (*Organización Panamericana de Salud*) aus dem Jahre 2008 folgend, werden 98% der Bevölkerung mit medizinischen Diensten versorgt, den veröffentlichten Statistiken von seiten Kubas werden 100 % durch das System der Familienärzte betreut. Nicht nur im Bereich der niedrigen Kindersterblichkeit steht Kuba mit den USA auf gleicher Höhe an zweiter Stelle nach Kanada, sondern auch mit der sozialistischen Politik und Betonung der Bereiche Gesundheit, Bildung, Kultur, Sicherheit und Sozialversorgung übertrifft das kubanische Modell die Daten und Gesundheitsindizien anderer staatlicher Gesundheitssysteme der Karibik und Lateinamerikas. Für die WHO und OPS gilt Kuba aufgrund der kohärenten und nachhaltigen Gesundheitspolitik als erfolgreiches Modell und in zahlreichen Bereichen als Vorbild für andere Länder<sup>50</sup>.

Das nationale Gesundheitssystem ist verantwortlich für die integrale Gesundheit der Gesamtbevölkerung und auf unterschiedlichen Ebenen mit der politischen Struktur der Volksmacht (*Poder Popular*) und des Verteidigungskomitees der Revolution (CDR: *Comite*

---

<sup>47</sup> Vgl. Natalia Picaroni Sobrado (2008): *Pensar y actuar la salud de una manera diferente: un análisis antropológico del “Proyecto ELAM/ Escuela Latinoamericana de Medicina”* (Cuba). Diplomarbeit. Universität Wien.

<sup>48</sup> Als Archipel mit mehr als 1600 kleineren Inseln umfasst der gesamte Nationalstaat Kuba eine Landmasse von 110.860 Quadratkilometern und ist derzeit in vierzehn Provinzen mit 169 Munizipien plus der *Isla de la Juventud* gegliedert.

<sup>49</sup> Hier wird die englische Schreibweise WHO für World Health Organisation verwendet, für die Organización Mundial de Salud (OMS).

<sup>50</sup> Vgl. <http://www.who.int/countries/cub/en>, <http://www.cub.ops-oms.org>



*de defensa de la revolución*) verflochten. Es konstituiert sich aus der Gesamtheit der administrativen, produktiven und dienstleistenden Einheiten des Staates (Bravo 1993: 8).

Bereits in der Sierra Maestra wurden Gesundheit und eine entsprechende Versorgung von dem argentinischen Arzt Ernesto “Ché” Guevarra (1928-1967) und Juristen Fidel Castro (1926) als Kernthemen der Revolution festgelegt, mit der Zielsetzung unter die Nationen mit “höchstem medizinischem Fortschritt” gereiht und zu einer „medizinischen Weltmacht“ zu werden (Bravo 1993: 7). Das Gesundheitssystem wurde im Rahmen der kubanischen Revolution seit 1959 als eigenständiges und einzigartiges Modell entwickelt und schrittweise etabliert. Die Fragen unter welchen Voraussetzungen und Hindernissen im Jahre 1959, wie und mit welchen Veränderungen und Programmen die Erfolge und der gute Ruf erreicht wurden, werden in den nachfolgenden Darstellungen die aktuellen Schwierigkeiten und Herausforderungen in diesem Bereich thematisiert. Das Funktionieren und Zusammenwirken von Medizin und Religion als Quellen und Referenzen von Gesundheit wird nach den Einblicken in die kubanischen Religionssysteme in den folgenden Kapiteln behandelt.

### **3.4. Institutionen und Organisation der kubanischen Medizin**

Das kubanische Gesundheitssystem ist auf drei Ebenen - der nationalen, provinziellen und kommunalen/munizipalen - organisiert und spiegelt damit zugleich die administrative Verwaltung und soziopolitische Strukturierung des Landes wider. Das institutionelle Setting umfasst als zentrale und rektorale Instanz auf nationaler Ebene das Ministerium für Öffentliche Gesundheit (MINSAP: *Ministerio de la Salud Pública*), die nationale Gesundheitskommission, als ständige Kommission der Nationalregierung, und den Ministerialrat (*Consejo de Estado y Ministros*). Zu den Funktionen des MINSAP zählen die nationale Koordination, Regulation, Implementierung und Kontrolle gesundheitspolitischer Maßnahmen, die Entwicklung der Medizinwissenschaften und der pharmazeutisch-medizinischen Industrie. Der staatliche und soziale Charakter der kubanischen Medizin sorgt für die Verfügbarkeit und Kostenfreiheit der medizinischen Dienstleistungen für die gesamte Bevölkerung. Der Staat sorgt für prophylaktische Informationen und Orientierung<sup>51</sup> über die diversen Medien und Distributionskanäle wie Fernsehen, Radio, Zeitungen, Zeitschriften und medizinische Informationsnetzwerke wie die Internetplattform *Red de Salud de Cuba*: [www.sld.cu](http://www.sld.cu). Auf nationaler Ebene wird für die entsprechende Anwendung der wissenschaftlichen und technischen Fortschritte in der Versorgung, die Teilnahme der

---

<sup>51</sup> Das Konzept der „*orientación*“ als kommunistisches Schlüsselwort steht im Gegensatz zum Konzept der „*desviación*“ und kann als organisatorische oder ideologische Leitlinie definiert werden.

Gemeinden und Organisation der Intersektorialität und die internationale Zusammenarbeit (Forschung und Anwendung/Missionen) gesorgt, sowie die normative Zentralität und Dezentralisierung der Ausführungen im staatlichen Verantwortungsbereich liegt (Bravo 1993: 7).

Auf der provinziellen Ebene versammelt jede Provinz<sup>52</sup> regelmäßig die Vertreter der Volksmacht (*Comité Ejecutivo del Poder Popular*), während die provinzielle Gesundheitsdirektion und permanente Arbeitskommissionen, sich der Gesundheitsversorgung widmen<sup>53</sup>. Die Arbeitskommissionen sind ein Schlüsselinstrument zu Verbesserung der sozialen Partizipation und somit die kommunikative Grundlage zur Verbesserung in Sachen Gesundheitspolitik. Die provinziellen Einheiten inkludieren Krankenhäuser, Zentren für die Hygiene und Epidemiologie, Blutbanken und soziale Versorgung.

Auf der Gemeinde Ebene – *el nivel municipal* - finden sich neben der Gemeindeversammlung der Volksmacht (*Asamblea Municipal del Poder Popular*), die Gemeindedirektion für Gesundheit (*Dirección municipal de Salud*), die gesundheitsrelevanten Einheiten der Gemeinde, der Gemeinderat (*Consejo Popular*), das Gesundheitsgebiet (*Area de Salud*), Basisarbeitsgruppen GBT (*grupo básico de trabajo*)<sup>54</sup> und die kleinsten Versorgungseinheiten des *el médico de la familia*, das heißt der Hausarztes beziehungsweise der/die Familienärztin. Letztere/r ist zusammen mit einer „*enfermera andante*“, einer mobilen Krankenschwester vor allem für die Primärversorgung in den *cuadras del barrio* zuständig, und wird durch die sekundäre und tertiäre Versorgung, das sind Polykliniken, Krankenhäuser und Spezialkliniken, unterstützt (Bravo 1993).

### 3.5. Etablierung des nationalen Medizinsystems

Der aus Argentinien stammende Biochemiker und Arzt Ernesto Bravo Matarazzo (geboren 1929) ließ sich 1963 mit seiner Familie in Kuba nieder und engagierte sich dann am Institut

---

<sup>52</sup> Die Namen der Provinzen von Osten nach Westen: Granma, Santiago de Cuba, Guantánamo, Las Tunas, Holguín, Sancti Espíritus, Camaguey, Matanzas, Habana, Habana Campo, Pinar del Río, Isla de Juventud;

<sup>53</sup> Als strukturelles Beispiel auf provinzieller Ebene sei hier Guantánamo mit dem *municipio* Baracoa und *comunidades como el Yumurí, Santa María, El Jamal, Paso de Cuba, Duaba, Cayo Guín, Maguana, Manglito, El Guirito* etc. genannt. Persönliche Mitteilung von J. G.M. (2007-05-28)

<sup>54</sup> Persönliche Mitteilung von M. G.M. (Email 04.05.2007) „...te dire que GBT es el llamado grupo básico de trabajo, eso quiere decir que es un grupo de profesores que le dan clases a los alumnos de medicina u otra especialidad, ademas ellos tambien son médicos pero con mucha mas experiencia y pueden solucionar los diferentes problemas que ocurren en cualquier unidad de salud publica“.

für Biochemie an der Universität für Medizinwissenschaften in Havanna. Er unterteilt den Entwicklungsverlauf des kubanisch-integralen Medizinsystems in drei Etappen:

1. Grundlegung (1959-1970)
2. Konsolidierung (1970-1979) und
3. Start im Sinne von Loslösung und Eigenständigkeit ab 1980

In der ersten Etappe begann man mit der Preissenkung der Medikamente, der Nationalisierung der pharmazeutischen Unternehmen und Privatkliniken, der Ausweitung der medizinischen Institutionen und Schaffung eines ruralen und sozialen Medizindienstes. Die Immatrikulationen an den Medizinschulen wurden erheblich gesteigert und die Qualität des medizinischen Unterrichts verbessert. Es fand ein intensiver Integrationsprozess des Systems statt, der mit der zur Verfügungstellung der kostenlosen Medizinleistungen einherging. In der zweiten Etappe, der Konsolidierungsphase in den 1970er Jahren, wurden die Aufgaben der ersten intensiviert und das planwirtschaftliche Modell als Grundprinzip eingeführt. Es kam zu Verbesserung der Arbeitsmethoden, einer Qualitätssteigerung der Fachkräfte und Techniker, sowie zur begünstigten Einführung der wissenschaftlichen und revolutionären Techniken in der medizinischen Praxis. Ebenso wurde mit dem Einsatz der sogenannten "*medicina verde*" das heißt die Verwendung von Kräutern und Pflanzen für die Heilung diverser Krankheiten begonnen. In der dritten Etappe, ab den 1980er Jahren kommt es zur Ausweitung der Ambulanzen durch den Einsatz der Familienärzte (1984) für die Gesamtbevölkerung. Gleichzeitig fand eine intensive Phase der Einführung moderner Technologien und biomedizinischer Forschungsentwicklungen in verschiedenen Zentren des Landes statt. Parallel zu diesen Aufbauetappen des nationalen Medizinsystems finden sich bereits ab 1962 internationale Hilfseinsätze durch kubanische Ärzte, Fachmediziner, Krankenschwestern und medizintechnisches Personal in zahlreichen Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas. Als einige dieser "*acciones que ennoblecen a la medicina cubana*" erwähnt Ernesto Mario Bravo den Einsatz von 56 Medizinerinnen in Algerien 1962, die Hilfestellung für hunderte von Kindern der Atomkatastrophe in Tschernobyl<sup>55</sup> sowie des radiologischen Verseuchungsunfalles im brasilianischen Goias (Bravo 1993: 8).

---

<sup>55</sup> Das Dorf Tarara, an der Stadtgrenze von Havanna zwischen dem Tunnel und den Vororten in Habana del Este, beherbergt und behandelt bis in die Gegenwart zahlreiche krebskranke Kinder und Strahlungsoffer der Atomreaktor-Katastrophe vom April 1986.

Francisco Rojas Ochoa<sup>56</sup> nennt in einem Interview der kubanischen Zeitschrift Temas (2006) verschiedene Faktoren und Etappen in der Entstehung, Entwicklung und Organisation des gegenwärtigen Gesundheitsmodells. Zentrales Ziel der revolutionären Akteure war die Anpassung des alten Systems an die aktuellen Gesundheitsbedürfnisse der Bevölkerung insbesondere eine Verbesserung der medizinischen Versorgung in den ruralen Gebieten. Er betont den politischen Willen und erklärt die ersten Zielsetzungen wie folgt:

*“Primero hubo una voluntad política de resolver ese problema social, ligada al adecentamiento de la vida pública, porque la parte de la atención de salud que le correspondía al Estado cubano, a través del Ministerio de Salubridad y Asistencia – así se llamaba entonces-, se caracterizaba por una profunda corrupción administrativa: se robaban los fondos del presupuesto, las cosas de los centros de salud, de los hospitales. Tal vez, la primera medida enérgica que se adoptó con el triunfo de la Revolución fue la lucha contra la corrupción en la esfera de la atención a la salud.”* (Ochoa zitiert in Rodríguez Oliva 2006: 35f)

Neben den Problemen der Korruption, einer fehlenden Zentralorganisation und mangelnden universitären Ausbildungsangeboten für den Bereich der öffentlichen Gesundheit, gab es eine starke Abhängigkeit von den USA unter anderem durch Auslandsstudien und der medizinischen Literatur, die großteils von dort stammte. In den ersten Jahren der Revolution (1959-1968) fehlte es vor allem an den Ärzten und medizinischen Fachkräften<sup>57</sup>, mit wenigen Ausnahmen wie Pedro Kourí, der sich mit bedeutenden Sozialproblemen wie dem Parasitismus, insbesondere in den ruralen Gebieten beschäftigte und dann im Rahmen der Epidemiologie tätig war, oder Gustavo Aldereguía, der gegen die Tuberkulose kämpfte. Er tat dies nicht nur durch die Verabreichung von Injektionen oder Tabletten, sondern durch intensive Sozialarbeit:

*“En los primeros años de la Revolución más de la mitad de los médicos y la mayoría de los profesores de la Facultad de Medicina, abandonaron el país tras una campaña*

---

<sup>56</sup> Francisco Rojas Ochoa (1930) ist einer der ersten Mediziner, die nach dem Triumph der Revolution 1959 in Kuba promoviert hatten, dann als Delegierter des Gesundheitsministeriums in der Provinz Oriente, in den Jahren 1960 und 1961 als Koordinator im Dienst der ruralen Sozialmedizin in der Sierra Maestra tätig war und gegenwärtig Direktor auf provinzieller Ebene in Camaguey und Herausgeber der *Revista Cubana de Salud Pública* ist.

<sup>57</sup> Laut Ramón Carreño und Lourdes Salgado hatten innerhalb von zehn Jahren 44% von den 6.286 in Kuba ansässigen Ärzten im Jahre 1959 das Land verlassen (Picaroni 2008: 48).

*engañoso promovida desde los Estados Unidos para golpear a la Revolución. Sin embargo, fue enfrentada esa situación, y se pasó a la próxima.”* (Bravo (1993:7)

Am Beginn der 1960er Jahre sandte das als zentrale Organisationinstanz etablierte Ministerium für öffentliche Gesundheit, die Leute zum Studium ins Ausland. Es gab damals an der berühmten John Hopkins Universität zwei Stipendien für Kubaner und auch an anderen nordamerikanischen Universitäten wurde beispielsweise angewandte Statistik für das Gesundheitswesen studiert; bis diese Möglichkeiten durch die bekannten Gründe (des 1961 etablierten US-Embargos) nicht mehr möglich waren. Manche gingen nach England um Epidemiologie und Statistik zu studieren und bald öffneten sich die Türen der sozialistischen Länder. Viele Kubaner und Kubanerinnen absolvierten medizinische Studien in der Sowjetunion, der Tschechoslowakei, Deutschland (Deutsche Demokratische Republik), Ungarn und Bulgarien. Aber es kamen auch Experten aus Chile, Mexiko oder anderen vorwiegend lateinamerikanischen Staaten, teils über Vermittlung der *Organización Panamericana de la Salud* (OPS) nach Kuba. So wurden Ideen und Konzepte verschiedener Orte und medizinischer Schulen gesammelt um das eigene kubanische System zu konstruieren, das sich insbesondere durch die integrale Medizin auszeichnet und eine Konzeption von Gesundheit als sozialem Phänomen im Gleichschritt mit der Revolution distinguert<sup>58</sup>” *...(e)n una línea de pensamiento – que siempre tuvo el sistema de salud pública revolucionario cubano - , de integración, y de considerar la salud un fenómeno social al compas de la Revolución, y no aislado, no al margen de lo que pasa en la sociedad”* (Rodríguez Oliva 2006: 37).

Francisco Rojas Ochoa unterscheidet drei organisatorische Phasen im kubanischen Entwicklungsprozess der öffentlichen Gesundheit, die er mit unterschiedlichen Institutionen beziehungsweise Institutionalisierungen und medizinischen Schwerpunktsetzungen verbindet:

1. Modell der integralen Poliklinik: *el policlínico integral* (ab 1962/63)
2. Modell der kommunitären Poliklinik: *el policlínico comunitario* (ab 1972/73)
3. Modell der Familienmedizin: *el médico de la familia* (ab den 1980er Jahren).

---

<sup>58</sup> Diese Unterscheidung referiert speziell auf das Modell der hegemonialen Medizin mit dem Schwerpunkt auf der seit dem 18. Jahrhundert entwickelten Biomedizin, einer kurativen Orientierung an der Krankheit per se ebenso wie dem asymmetrischen Arzt-Patienten Verhältnis. Das Jahr 1848 gilt als Geburtsjahr der Sozialmedizin mit Vorläufern des sozialmedizinischen Paradigmas und Protagonisten sozialer Konzepte der Medizin die mit Namen wie Neumann und Virchow in Deutschland, Guérin in Frankreich, Farr in England und Puccionotti in Italien assoziiert sind (Vgl. Picaroni 2008: 135).

Das Modell der Institutionen und medizinischen Organisation (*policlínico integral, policlínico comunitario, médico de la familia*) entspricht chronologisch dem oben vorgestellten Stufenmodell (*cimentación, consolidación, despegue*) von Ernesto Mario Bravo, deren Phasen jeweils zehn bis fünfzehn Jahre dauern und Zeiten der Überschneidungen und Fortsetzungen inkludieren, sowie diese Etappen durch konkrete Programme und Organisationsschwerpunkte markiert sind. Ihre Erprobung und Anfangsphasen sind teilweise mit spezifischen Orten, Stadtvierteln und Namen assoziiert. In der ersten Phase ab 1959 folgte nach der Zusammenlegung aller mit Gesundheitsbelangen befassten Instanzen im *Ministerio de Salud Pública* die Implementierung der integralen Poliklinik, wie sie 1962/63 als Verfahren an der Poliklinik Aleida Fernández Chardiet in Havanna erprobt und dann als neue Organisationsform mit Polikliniken auf der gesamten Insel umgesetzt wurden. Zugleich wurden Modelle der Prävention insbesondere jene der Impfungen und Immunisierung entwickelt. Als erste große nationale Impfkampagne wurde, trotz der Entwicklung der Oktoberkrise, im Jahre 1962 ein erstes Präventivprogramm mit der Dreifachimpfung von Diphtherie, Tetanus und Keuchhusten (*la diftería, el tétanos y la tos ferina*) landesweit durchgeführt. Als das Modell der integralen Poliklinik sich erschöpfte<sup>59</sup> kam es zur adaptiven Reformulierung mit der Etablierung der “*policlínico comunitario*” in den frühen 1970er Jahren.

Dabei blieben die Gebäude und Namen dieselben, doch änderte sich die interne Organisation und Programme: mit einer Förderung der Mutter-Kind-Betreuung, graduelle Verschiebungen im Bereich der Immunisierung und Einführung von Programmen gegen chronische Krankheiten, wie Bluthochdruck (*la hipertensión arterial* etc); das Problem des bronchialen Asthma wird behandelt, da vor allem beim Anstieg der Landschulen die hohe Anzahl von Kindern im Schulalter mit Asthma augenfällig wurde. Nachdem dieses Modell sich zu erschöpfen begann und es in eine Krise geriet, tauchte bereits Ende der 1970er Jahre die Idee des Familienarztes auf. Sie wurde in Havannas Stadtbezirken Lawton unter der Direktion von José Rodríguez Abrines, in Alamar unter Mario Escalona und in Marianao erprobt, bei gleichzeitiger Etablierung eines Ausbildungsprogrammes für Familienmedizin an der Poliklinik im Stadtviertel Plaza de la Revolución unter der Ägide des Professors Cosme Ordóñez. Die positiven Ergebnisse der Frühphase wurden dann ab 1984 mit der Konstruktion

---

<sup>59</sup> Francisco Rojas Ochoa verwendet zur Darstellung der organisatorischen Erneuerungen ein ökonomisches Zyklusmodell: “*El políclínico tiene un desarrollo, un éxito, una etapa floreciente, y luego se empieza a ver sus problemas. O sea, se agota el modelo*” (Rodríguez Oliva 2006: 36)

und Etablierung von Konsultorien für Familienärzte in den *cuadras de los barrios* der Städte und Arztpraxen auf dem Land umgesetzt (Rodríguez Oliva 2006: 35ff).

Zu den Aufgaben einer kubanischen Arztpraxis - *el consultorio del médico de familia* – zählen laut Ernesto Mario Bravo (1993: 11):

1. Die frühe Diagnostik und Langzeitbehandlung von Patienten
2. Die Entwicklung der physischen und psychischen Rehabilitation von Patienten
3. Hilfe bei der familiären und gemeinschaftlichen Integration in die Gesellschaft
4. Vorbeugung gegen Krankheiten und die Verhinderung von Umweltbedingungen, die für die Gesundheit gefährlich sein können
5. Förderung der Gesundheit durch Erziehung, Änderungen des Lebensstils und Verbesserung von Gewohnheiten in den Bereichen der Ernährung, Sanität und Hygiene
6. Die Ausübung der medizinischen Aufmerksamkeit mit wissenschaftlicher Exzellenz und humanitärem Geist
7. Realisierung von Investigationen, die den Bedürfnissen der Bevölkerung entsprechen.

Die lokale Versorgungseinheit durch eine Familienärztin oder einen Familienarzt plus einer Krankenschwester als Assistentin in Konsultorien betreut durchschnittlich zwischen 150 und 300 Familien. Ärztin und Krankenschwester besuchen Schulen und unterrichten die Kinder über die Bedeutung des Zähnputzens, die Verwendung von Kondomen und andere Hygienemaßnahmen. Mit dem Modell des Familienarztes wird rund 97-98 % der Bevölkerung direkt im Nachbarschaftssystem versorgt und deren Gesundheit kontrolliert. Es handelt sich um eine ärztliche Primärversorgung, die mit den Fachärzten und Spezialistinnen der sekundären Einrichtungen in Polikliniken und spezialisierten Versorgungszentren, sowie den tertiären Versorgungseinheiten in Form von Krankenhäusern und Spezialkliniken kooperieren und im gegebenen Fall entsprechend koordiniert werden (Bravo 1993: 11).

Von verschiedenen Seiten wird unter anderem die fehlende Lebenserfahrung und Kommunikationsfähigkeit der meist jungen Familienärztinnen und Ärzte kritisiert. Auch gibt es die Meinung, daß die Krankenhäuser und dort angesiedelten Fachärzte, die qualitative höhere Versorgung bieten, was auf die oft spärlichen oder schlecht ausgerüsteten Konsultorien und Polikliniken zurückzuführen ist, aber von den Zuständigen der *salud pública* mit den

jeweils spezifischen Funktionen der unterschiedlichen Versorgungsebenen erklärt wird (Bravo 1993: 12).

Am Beginn des 21. Jahrhunderts scheint auch das Familienarzt-Modell, nach Ansicht von Francisco Rojas Ochoa, einer organisatorischen Erneuerung zuzugehen:

*“Se está agotando el modelo, y ahora no sabemos cómo emergerá el nuevo. Estamos en la tarea de revisar lo que se ha estado haciendo, cuáles son las fallas que hemos tenido, y cómo perfeccionamos el modelo de medicina de la comunidad. Hay lugares donde se ha visto que no era necesario, donde es mejor que estén agrupados en el policlínico, porque las tecnologías que se pueden instalar allí no se pueden llevar a cada consultorio”* (Rojas Ochoa zitiert in Rodríguez Oliva 2006: 37).

### **3.6. Gesundheitliches Krisenmanagement in der Spezialperiode**

Das Gesundheit suchende Verhalten der Bevölkerung inkludiert kulturelle, ökonomische und gesellschaftliche Faktoren, die beeinflussen wie Menschen mit Gesundheit, Krankheit und Behandlung umgehen. Die Gesundheitsprobleme entstehen nicht unabhängig von anderen Faktoren sondern stehen in dynamischer Wechselwirkung mit den ökonomischen, ökologischen und sozialen Systemen. Die Krise der Spezialperiode stellte durch den Wegfall zahlreicher Austauschbeziehungen mit anderen kommunistischen “Bruderstaaten” und inadäquater Anpassungen auch gravierende Herausforderungen an das kubanische Gesundheitssystem. Es gibt bereits zahlreiche Literatur über diesen abrupten Einbruch und die fehlenden Materialien, die auch das Gesundheitssystem betreffen. Hier soll ein rezentes Beispiel, das vom Krankenhausbesuch von Ibis mit ihrer 86-jährigen krebserkrankten Großmutter berichtet, die nach Stunden des Wartens aufgrund von fehlendem Wasser, von fehlenden Kanülen wieder nach Hause geschickt wurden, eine Situation von Patientinnen und Personal in den Hospitälern der ich während meiner Forschungen mehrfach begegnete, darlegen. Es illustriert zugleich wie durch Hilfestellungen von Freunden oder durch Auffinden der notwendigen Utensilien in den Straßen (*amiguismo y sociolismo*), das heißt auf dem Schwarzmarkt, Probleme gelöst werden:

*“Si. Por ejemplo había un momento en que tuvimos que hacer ciertas análisis. Y yo aparecí con mi abuela. A las siete de la mañana y una hora después la enfermera diciendo*



*vayanse a su casa que no hay agua. No podemos hacer este análisis. Fue muy dura para mi levantar una anciana de 86 años a las cinco de la mañana, sin desayunar, porque para esta análisis no puedes comer. Llegando al hospital, esperando las horas y luego sales a tu casa que no haya agua. Cómo no va a haber agua en un hospital donde se hacen análisis? O está en una crisis, me la llevo al hospital, no hay cañilla! Cómo no había? No, no hay cañilla. Hay que esperar cada vez que haya una cañilla. Fue muy duro. Y hubo que llevarla un día, y hubo que llevar un cubo, y hubo que llevar sábanas, hubo que llevar todo, porque no hay nada. Y él médico bonísimo, además un médico que tenía la propuesta que podía ser una quimioterapia. Y mi abuela dijo que no y se respeto esta decisión. A mi no me obligó que mi abuela...Está bien señora, no hay problema. Si este médico respetó la decisión de mi abuela. No quiere? Bueno, no quiere. Con 86 años. No, no. Las malas experiencias dentro de la medicina cubana, es por el materialismo. La falta de material. No por la calidad de los médicos.” (Ibis Hernández Gomez, Interview am 09.01.2011)*

Vor allem der Mangel an materiellen und finanziellen Ressourcen, das Fehlen funktionierender Ausrüstung und technologischer Apparaturen in Krankenhäusern, Poliklinken und Konsultorien, mangelhafte Ernährung (wie fehlende Proteine und Vitamine), prekäre Wohnverhältnisse, Wasserverschmutzung, sowie die Epidemien der Neuropatía und das Denguefieber können als nachhaltige Probleme im öffentlichen Gesundheitsbereich genannt werden. Zahlreiche medizinische Geräte (wie Ultraschall oder Röntgenapparate), stammen noch aus der Zeit vor dem Handelsembargo aus der USA oder es handelt sich um medizinische Technologien aus der Sowjetunion, die zum Teil überholt und nicht mehr produziert werden beziehungsweise deren Ersatzteile (“*no hay placa*”) nicht mehr erhältlich sind. Daher sind die mehr oder weniger regelmäßigen Spenden von internationalen und nationalen Solidaritäts- und Freundschaftsgesellschaften<sup>60</sup> in Form medizinischer Geräte und Materialien wie Endoskope, Sterilisationsanlagen, Operationstische und Beleuchtungen, Rollstühle, Krankenhausbetten, Verbands- und Nahtmaterial, Wundsalben, Antibiotika und anderen Medikamenten für das Funktionieren der medizinischen Arbeit und den Erhalt der gratis zugänglichen Gesundheitsversorgung (überlebens-) wichtig.

---

<sup>60</sup> Die Österreichisch-Kubanische Gesellschaft (ÖKG) spendet seit 1999 jährlich den Rohstoff Salbutamol Base, der in der Herstellung von Asthma-Medikamenten Anwendung findet. Die Organisation mediCuba Europa strebt neben der Herstellung von Asthma-Sprays auch die Produktion fester Medikamente durch die Einrichtung eines entsprechenden Labors an berichtet Sepp Pernerstorfer in Cuba Si, Nr. 157, März 2005: 16.

Der Arzt und Direktor der Abteilung für nicht ansteckende Krankheiten des Ministeriums für öffentliche Gesundheit, Orlando Landrove Rodríguez, informierte, daß nach jüngsten Studien die arterielle Hypertension, also Bluthochdruck, die Hauptursache der Notfallmedizin in Kuba's Polikliniken und allgemeinen Krankenhäusern darstellt. Die Zahl der an Bluthochdruck Leidenden betrifft in etwa 25% der erwachsenen Bevölkerung, das sind 2.300.000 Personen. Wobei geschätzt wird, daß mehr als eine halbe Million Menschen an dieser Krankheit des *tener la presión alta* leiden, ohne es zu wissen, da diese oft über Jahre unbemerkt und ohne Symptome vorhanden ist. Daher auch die Bezeichnung der "*enemiga silenciosa*" – der stillschweigenden Feindin der kubanischen Gesundheitspolitik (Granma, 18. Mai 2010).

Neben der präventiven Schwerpunktsetzung in der kubanischen Gesundheitsversorgung und der damit einhergehenden Aufklärungsarbeit, betont die Epidemiologin Deisy Aldana, dass über die Schulkinder und Erziehung von Eltern und Erwachsenen auf Bildung und Information bezüglich der Ernährungsgesewohnheiten wert zu legen ist, daß Bewegung und persönliche Beziehungen zu besseren Lebensstilen und damit zu höherer Gesundheit führen können. Jedoch gilt es diese Vorschläge, trotz dem bestehenden politischen Willen und Engagement der Ärztinnen und Ernährungsspezialisten, den real existierenden Möglichkeiten und ökonomische Verfügbarkeiten anzupassen:

*“Porque se ha visto que cambiando estilos de vida y a medio de estilos de vida mejores hábitos alimentarios, más ingresos entre las personas que pueden hacerlos como es, actividad física, mejor relajación de las personas en puntos de vista psicológico y demás. Incluso dentro de los aspectos dietéticas saber como alimentar y educar generaciones futuras. Pues se podrá trabajar en disminuir los factores de riesgos importantes que ya se elabora con los niños, se puede ir trabajando sobre ellos en la educación de la disminución de la sal, disminución del azúcar, incrementos del ejercicio físico, mayor selección por vegetales, frutas y eso, menos incrementos de gestión de grasas saturadas, de carne que a veces no haya, no son los mas saludables. Según las posibilidades reales.”* (Daisy Aldana Padilla, Interview am 12.09.2007)

Die realen Möglichkeiten schränken den Willen zur Änderung des Lebensstiles und besseren Lebensformen durch Ernährung oder physische Körperpraxen oft ein. Auf die Frage der

hohen Indizien an infektiösen und gastrischen Krankheiten - *en la enfermedades gastrointestinales y infectocontagiosas* - antwortet der Arzt Francisco Rojas Ochoa:

*“Si uno circula por las calles de La Habana ve aguas albañales rodando; cuando un conducto albañal se rompe, sus aguas pueden contaminar el agua potable. Esos son problemas de higiene, en general del ambiente y de la vivienda. El deterioro de las viviendas tiene mucho que ver con esto. En una casa deteriorada no se puede luchar contra los vectores, no se puede acabar con el mosquito, la mosca, la cucaracha, el ratón. ¿Por qué no se mueren su habitantes? Por el sistema de atención médica: se diagnostican a tiempo sus enfermedades y se tratan.”* (Rojas Ochoa zitiert in Rodríguez Oliva 2006: 38)

Diese fast zynisch anmutende Einsicht eines Vertreters der Medizin weist auf den dringenden Handlungsbedarf seitens des Ministeriums für öffentliche Gesundheit hin, doch deutet er zugleich die Handlungssohnmacht im Korsett der ideologischen Propaganda an. Die prekären Wohnverhältnisse und defekten Sanitäranlagen wie sie in zahlreichen Häusern von Havanna, insbesondere von Althavanna vorkommen, sind nicht nur mit der Metapher der Ruine und damit des Zerfalls zu bezeichnen, sondern sind charakterisiert durch hygienische Mißstände. Solche manifestieren sich unter anderem in fehlenden Sanitäranlagen und der konsequenten Entleerung von Fäkalien in Plastiksäcken, die auf die Strassen geworfen werden (Mennel Notizbuch # 3, 2004).

Auf den Fortbestand der Spezialperiode und der Diskrepanz von Peso-Gehältern (*salarios en moneda nacional*) im Wert zwischen 15-25 Dollar und den dollarisierten Warenangeboten in Shoppings reagierten die kubanischen Akteure mit einer Schwarzmarktökonomie, die auf Freundeswirtschaft, kooperativen Netzwerken, kreativen Innovationen und kalkulierte Risiko basiert. “However, the government has consistently responded to external political pressure and internal economic crisis with a system of strict social control to identify and eradicate anti-government activity, black market business and any other behavior considered “anti-revolutionary” or “anti-social.” (Potterf 2011: 84)

Ein vielfach genanntes Problem bezieht sich auf den ökonomischen Stress, der mit den alltäglichen Besorgungen und Notwendigkeiten zum Überleben verknüpft ist. So erklärt Anja Sollet Delgado, Mutter eines Kindes, ihre Sicht des Wohlbefindens und Unwohlbefindens das unter anderem durch Probleme und Stress gekennzeichnet ist, mit folgenden Worten:

*“Muchos problemas en el sentido de económicos, no. Por ejemplo yo no padezco de ninguna enfermedad específica. Pero sí a veces me siento muy estresada. Estresada por los problemas de mi casa, problemas que a veces se me presentan con el niño, si se me enferma, a veces se me lo suspenden del círculo. Problemas de la misma situación que uno se pueda crear no. O que se crea alrededor de uno y entonces, enfermedad como tal no tengo ninguna pero sí, a veces me siento estresada por estos problemas. O por ejemplo si es que estoy trabajando y se me suspendan el niño del círculo por tres días, ya son tres días que dejo de trabajar. Ya son tres días que no me pagan, ya son tres días que estoy complicada con el niño, aparte hay que ir al médico, hay que buscar la medicina.”* (Anja Sollet Delgado Interview am 28.02.2004)

Wie auch in anderen Bereichen der staatlichen Ökonomie kommt es im Bereich der Medizin und Gesundheitsversorgung zu Prozessen der Informalisierung und Diversifizierung, sei es nun durch den Verkauf von Medikamenten am Schwarzmarkt oder durch finanzielle oder materielle Bestechung um schneller zu einem Behandlungstermin zu kommen. *“Aquí hay que darle una comida, llevarle una merienda, una bebida al médico para que trabajen”* erzählt mir Pilar, eine circa 40-jährige Frau<sup>61</sup>, die auf der Warteliste für eine Brustoperation steht, die sie wegen Nacken- und Rückenschmerzen durchführen lassen will. Sie erklärt, daß die schweren Brüste vererbt sind: *“es de herencia, ya mi mamá tiene osteroperose, eso esta en la familia.”* Die unbefriedigende Situation gründet nicht zuletzt auf dem geringen Gehalt der Ärztinnen und Ärzte mit durchschnittlichen 600 Pesos cubanos (*moneda nacional*) was in etwa den 20-30 US-Dollar entspricht und kaum für die, zusätzlich zur rationierten Lebensmittelvergabe *por libreta*<sup>62</sup>, notwendige Nahrungsbeschaffung ausreicht.

### **3.7. Dengue Epidemie**

Im Jahr 1981 kam es auf Kuba zum Ausbruch einer Dengue Epidemie, von der 344.203 Personen bei einer Gesamtbevölkerung von circa zehn Millionen betroffen waren.

---

<sup>61</sup> Feldnotizen, Notizbuch # 9, 2010; Persönliche Mitteilung am 30.05.10

<sup>62</sup> *Libreta de Abastecimiento* bezeichnet das “Bezugsbüchlein” mit dem die festgelegten Produkte (Lebensmittel wie Reis, Bohnen, Zucker, Eier; und Hygieneartikel) in den so genannten Bodegas, seit der Einführung 1962, verteilt werden. Kinder bis sieben Jahre und ältere oder kranke Personen erhalten extra Zuteilungen wie beispielsweise einen Liter Milch pro Woche.

*”La primera epidemia de dengue ocurrió en los meses de verano; las escuelas estaban cerradas. Entonces, la escuela Salvador Allende, que está en Boyeros, se convirtió en un hospital, y en un momento hubo mil cien personas ingresadas; y en todo el país se reprodujo este procedimiento.”* (Rodríguez Oliva 2006: 37)

Alle die Fieber hatten und verdächtig waren Dengue zu haben, wurden in Krankenhäusern interniert, damit sich das Virus nicht weiter verbreiten konnte. Die Bevölkerung akzeptierte auf sehr disziplinierte Weise und beschwerte sich nicht. Viele von ihnen hatten kein Dengue, aber jene die es hatten, waren isoliert und damit konnte die Kette verkürzt und die Epidemie eliminiert werden. Die Aktivitäten waren erfolgreich und richtig, dazu musste die Bevölkerung erzogen und überzeugt werden. Durch die “antiepidemischen Maßnahmen”, das heißt erstens mit einem effizienten Kontrollsystem und technischen Mitteln zur Lokalisierung der Viren und Bakterien, zweitens im Falle von Indizien der Alarmierung der gesamten Bevölkerung mit der Regierung und dem Gesundheitssystem an oberster Stelle und den weiteren Instanzen, sowie letztlich der Organisation des Kampfes gegen die Epidemie. Dabei reichen alle finanziellen Mittel einer Regierung und technischen Instrumente eines Gesundheitssystems nicht aus, wenn sie nicht auf das Verhalten der Bevölkerung zählen kann... *“expresada en formas de disciplina para cumplir determinadas instrucciones, de aceptación de las medidas terapéuticas o de aislamiento”* (Rodríguez Oliva 2006: 38).

Die kontinuierliche Kontrolle der Stechmücke “*el mosquito - aedes aegypti*” erfolgt über spezielle dafür ausgebildete Inspektoren, die regelmäßig alle Haushalte und Arbeitsstätten besichtigen, um zu verhindern, daß Brutplätze für die Verbreitung dieser im gesamten zentralamerikanischen Raum verbreiteten Virusträger zu verhindern. Ebenso werden über das Bildungssystem die Schulkinder und über die Massenmedien die erwachsene Bevölkerung mit den notwendigen Informationen zur Verhinderung der Ausbreitung unterrichtet und ausgebildet. Die antivektorialen Maßnahmen inkludieren unter anderem die Abdeckung von Wassertanks, Dosen und Wassergläser die umgedreht werden müssen, sowie regelmäßige Räucherungen (*fumigaciones*) mit Pestiziden gegen “*bichos que andan en las casas*” in den Häusern. Nichts desto trotz finden sich durch die teilweise prekären hygienischen Wohnverhältnisse, defekte Sanitäreinrichtungen und das tropische Klima immer wieder Dengue-Fälle. Der Kampf dagegen, bedarf der konstanten Aufmerksamkeit. Durch das engmaschige Überwachungssystem in Form der präventiven Kontrollen und der Zusammenarbeit der kommunitären Gesundheitsversorgung, der Institute der Hygiene und Epidemiologie und der

aktiven Teilnahme der Bevölkerung, kann die exponentielle Ausbreitung und Ansteckung in die Schranken gewiesen werden.

### **3.8. Zusammenarbeit biomedizinischer und alternativer Medizinmodelle**

Die kubanische Medizin basiert auf den Kriterien der Biomedizin und biomedizinischen Schulen Europas und Nordamerikas. “*Somos occidentals, y venimos de las escuelas de biomedicina. Nuestra medicina está basada en modelos biomedicos occidentales. Esa es su historia. Nuestra formación médica arrastra esa tradición europea y norteamericana*” antwortet Francisco Rojas Ochoa auf die Frage nach dem Platz alternativer Systeme, wie dem der orientalischen Medizin, mit anderen Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit im Rahmen des nationalen Gesundheitssystems (Rodríguez Oliva 2006: 39).

Jedoch bereits in den 1980er Jahren wurde der *medicina verde* und verstärkt seit den krisenhaften 1990er Jahren wird auch für andere Modelle der Medizin, wie *la medicina oriental, la medicina tradicional de China*, im Rahmen der offiziellen Zentren der MINSAP Raum geboten. Ihre Anwendung ist weder klandestin noch abseits der Gesundheitsinstitutionen, sondern wird in den Grundprinzipien unterrichtet und auch in Krankenhäuser, Polikliniken und Gesundheitszentren angeboten und praktiziert. Bei meinen Forschungsaufenthalten fand ich neben den Angeboten einer integrierten Herbalmedizin, *medicina verde*, insbesondere die Angebote der chinesischen Medizin mit Akkupunktur, Trepationen und Körpertechniken wie Rei-Ki, Tai-Chi und Chi Gong. Aber auch japanische Traditionen wie Shihatsu sind vielen Kubanerinnen und Kubanern vor allem in der Hauptstadt Havanna bekannt. Weniger häufig oder auffallend, waren für mich die von Rojas Ochoa genannten Traditionen die er mit “*la yurvédica de la India, variants practicadas por los vietnamitas, otras que se hacen en Japón, en Corea, etc*” nennt um dann festzustellen, ...”*no veo que estén circulando entre nosotros corrientes de pensamiento como pueden ser las de la medicina árabe o la subsahariana.*” (Rojas Ochoa zitiert in Rodríguez Oliva 2006: 39).

Es gilt hier anzumerken, dass im Lauf der Jahrhunderte mehr als eine Million von versklavten Menschen südlich der Sahara in Kuba sozialisierten und transkulturierten und am Ende des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts sich zahlreiche arabische Gruppierungen mit den je eigenen Heilpraktiken angesiedelt haben. Die afrikanischen und subsaharischen Traditionen werden jedoch als bereits transkulturierte, kubanische Traditionen angesehen. Rojas Ocha

schränkt denn auch in den weiteren Ausführungen zum Thema alternativer Gesundheitsmodelle die offene Toleranz ein:

*“Creo que estas formas de medicina, de raíz profundamente popular, merecen respeto porque han resuelto no pocos problemas a lo largo de muchos años. Pero me preocupa que, precisamente por el espacio que se les ha dado, y por el respeto que muchas personas sentimos, hay gente pescando en río revuelto. Al abrirse las puertas para esta medicina – en las formas correctas en que se debe practicar –, también surgen charlatans pseudocientíficos, que pretenden practicar estilos de medicina que no están bien establecidos ni reconocidos. Algunos no son ni orientales, ni tradicionales. Contra eso hay que precaver, porque pueden causar daño, pueden estar entretendiendo a un paciente que requiere de otros métodos de diagnóstico y de otras terapéuticas, y agravando su situación o provocando complicaciones.”*  
(Rojas Ochoa zitiert in Rodríguez Oliva 2006: 39)

Damit führt der Arzt Rojas Ochoa den Missbrauch in der therapeutischen Wahlfreiheit durch pseudowissenschaftliche Behandlungskünstler und selbsternannte Heilerinnen an, die oftmals weder einer anerkannten Tradition folgen, noch anderweitig geographisch und kulturell zugeordnete Methoden anwenden. Damit einher geht nicht selten das Risiko von Schadenszufügungen bei an sich hilfeschenden Patienten und Klientinnen. Oder anders ausgedrückt geht es dabei um das in kapitalistischen Ländern wie Österreich bekannte Phänomen der “Ökonomisierung des Leidens”. Dabei orientiert sich der Therapeut, die Therapeutin oftmals nicht am eigentlichen Bedarf und den Bedürfnissen von Patienten nach anderen Diagnostikmethoden oder Therapien, was Komplikationen provozieren oder Situationen verschlimmern kann.

### **3.9. Wohlbefinden in einer „kranken“ Gesellschaft**

Wohlbefinden wird generell als eine individuelle Angelegenheit betrachtet, die gute Gesundheit und emotionelle Stabilität ebenso umfasst wie die Erreichung persönlicher Ziele und Bestrebungen. In dieser Konzeption der persönlichen Orientierung kommt dem Zusammenspiel von kulturellen Wertsystemen und sozialer Organisation einerseits und den materiellen Möglichkeiten und gesellschaftlichen Unterstützungen der individuellen Zufriedenheit andererseits eine wichtige Rolle zu. Auch wenn von Aussagen über das persönliche Wohlbefinden, nicht auf die Gesamtgesellschaft geschlossen werden kann, so gilt

es doch gesamtgesellschaftliche Befindlichkeiten zu berücksichtigen. Diesen komplexen Zusammenhang von Wohlbefinden, regionaler und persönlicher Verortung stellt die Informantin und Ärztin Mariana Corillo Gomez mit folgender Aussage dar:

*„Una vida saludable? Bueno, hoy la onda es, se plantea que la salud debe definirse incluso regionalmente. Qué no es lo mismo la salud en Austria que en Cuba que en Haiti. Y por eso pienso que para ubicarse en la complejidad. Para ubicarse en la complejidad de la salud hay que ubicarse en el sitio donde uno está. Y en la persona específica, en sus antecedentes de esta y otras vidas. {...} Y porque nosotros en el concepto de salud, de religiosidad y de todo tiene que ver con Cuba que es donde nosotros vivimos. Y nosotros vivimos una vida muy fuerte. Porque nos hemos involucrado en un proyecto muy fuerte. Y cómo proyecto fuerte los estremecimientos son fuertísimos.“* (Mariana Corillo Gomez, Interview am 16.07.2004)

Mariana Corillo Gomez reflektiert im Kontext des Wohlbefindens und der Führung eines gesunden Lebens sowohl die regionale und situative Verortung der Gesellschaft mit dem Projekt der kubanischen Revolution, seinen Errungenschaften insbesondere im Bereich der gesundheitlichen Versorgung und die gleichzeitig mit diesem Projekt verbundenen Erschütterungen und Einschränkungen. Gleichfalls gilt es für die Etablierung eines gesunden Lebens die spezifischen Umstände der Person und deren Erblasten zu berücksichtigen.

Um das allgemeine Wohlbefinden und die soziale Fitness einer Gesellschaft zu erfassen, stellen nach Robert Edgerton (1992) die Ebenen der Gesundheit und Freude zwei Kernbereiche der Evaluierung dar. Er argumentiert, daß eine Gesellschaft als „sick society“ definiert werden kann, wenn eine Mehrheit der Menschen aller Altersgruppen unzufrieden, angstvoll, depressiv, krank, unfähig oder uninteressiert an seiner Reproduktion ist. Als weiteres Kriterium sollte laut William Jankowiak (2009) die Qualität und Skala der sozialen Entfremdung und deren Reichweite erfasst werden, da sich insbesondere in Zeiten des schnellen kulturellen Wandels eine Lücke zwischen den individuellen Erwartungen und Erfüllungen auftun kann. In diesem Umfeld ist die persönliche Unzufriedenheit weit verbreitet, auch wenn bestimmte Altersgruppen, meist Jugendliche, sich leichter anpassen. Zur Annäherung an das gesellschaftliche Wohlbefinden ist es notwendig, die Unzufriedenheit der unterschiedlichen Altersgruppen zu erkunden, da rascher und abrupter sozialer Wandel auf verschiedene Altersgruppen und Geschlecht meist unterschiedliche Auswirkungen hat. Eine



Gesellschaft des Übergangs kann, muss aber nicht eine kranke Gesellschaft darstellen schreibt Jankowiak: „A society in transition may or may not be a „sick society.“ However, if the majority of people across all age cohorts in a society are miserable, we can infer that the society, at least at that particular moment, is indeed a „sick society.“ (Jankowiak 2009: 149)

Wie Jankowiak ausführt wird von verschiedenen Autorinnen wie Putman (2000) und Lane (2000) die Korrelation der Zufriedenheit von eigenen sozialen Beziehungen oder engen Bindungen persönlicher Affiliation betont, hingegen heben andere hervor, dass Verwandtschafts- und Freundschaftsnetzwerke nicht ausreichen, sondern für ein gutes Leben auch die materiellen Verfügbarkeit von Waren und Dienstleistungen, vor allem aber die Möglichkeiten der eigenen Kontrolle über Situationen und das nächste Umfeld von zentraler Bedeutung sind. Andere Autoren wie Veenhoven (2002) oder Inglehart und Klingemann (2000) haben auf die Korrelationen von Wohlbefinden beziehungsweise Unzufriedenheit und Leiden unter kommunistischen Systemen hingewiesen und heben dabei insbesondere die Leiden verschiedener psychologischer Entfremdungen hervor, die aus dem Gefühl, keine Kontrolle über das eigene Leben zu haben, entstehen (Jankowiak 2009: 149f).

Die Bedeutung reziproker Beziehungen in informalen Wirtschaftssektoren, wie wir sie im gegenwärtigen Kuba finden, bezeichne ich insbesondere im informellen Bereich des Warentausches als konsequente Reaktion der kubanischen Akteure auf die sozialistisch-kommunistische Mangelwirtschaft. Die Bedeutung des symbolischen Kapitals in Form von Ruf und Ehre stellt dabei wichtige Stützpfeiler der Haushaltsökonomien dar (Vgl. Rosendahl 2010: 47).

Aufgrund meiner Gespräche und teilnehmenden Beobachtungen mit Kubanerinnen und Kubanern zählen das „*no poder hacer nada*“ und die wiederholten Enttäuschungen nach parteipolitischen Reformschritten „*no ha mejorado nada, cada vez es peor*,“ sowie die mit der Einführung des Dollars beziehungsweise der *tiendas en divisas* bei gleich bleibendem Gehalt in *moneda nacional* zu schwerwiegenden Frustrationen, abseits des alltäglichen Überlebenskampfes. Dieser gestaltet sich in der Befriedigung der Grundbedürfnisse nicht zuletzt um die Mittel und Wege der Nahrungsmittelbeschaffung: *para poder comer*. Die Frage „*Ya comiste algo?*“ wenn Menschen in ein Haus oder nach Hause kommen, kann als Zeichen für den Hunger und für vielfach prekäre Verhältnisse beobachtet werden. Ein Hunger, der in Haushalten die unter finanziellem Mangel leiden, dann oft nur mit *arroz y*

*huevo* (Reis und Ei) oder gar nur mit *agua con azúcar* (Zuckerwasser) gestillt wird oder werden kann.

Als Wunschvorstellung und persönliches Bestreben operieren die Möglichkeiten wenigstens im eigenen Land frei Reisen zu können und andere Länder kennen zu lernen, was als wichtige Qualität um ein gutes Leben zu führen beziehungsweise um mit dem Leben auf der Insel zufrieden zu sein artikuliert wird.

## 4. RELIGIÖSE SYSTEME ALS GESUNDHEITSKULTUR

### 4.1. Katholizismus und religiöse Wiederbelebung

Die Menschen der zahlreichen Migrationsbewegungen aus dem europäischen, afrikanischen und asiatischen Kontinent haben im Verlauf der kubanischen Geschichte kulturelle Vielfalt mit religiösen Gruppierungen und hybride Assoziationen der Weltbilder entwickelt und leisten mit ihren Werten und Vorstellungen einen wesentlichen Beitrag zur Gesundheitskultur. Die Architektur in den Ortszentren macht bis heute deutlich, daß die spanisch-katholische Kirche mit ihren Glaubenstraditionen und religiösen Praktiken, wie beispielsweise den Prozessionen der Cabildos und Fraternidades in der Karwoche, die jahrhundertelange Vorherrschaft in Kuba nachhaltig installiert und geprägt hat. Dennoch finden sich neben dem Modell des spanischen Katholizismus die Spuren indigener Spiritualität wie beispielsweise die Verwendung von Tabak im Spiritismus, in den Reglas de Congo und Ocha-Ifá (Vgl. Beldarraín Chaple 2005: 34ff).

Weitere christliche Glaubensgemeinschaften wie die Adventisten, Pentecostalisten, die Iglesia Bautista, Bautistas espirituales (Shouters) und Methodisten sind nur einige der mehr als fünfzig Namen, die als protestantische Gruppierungen und Individuen in Kuba aktiv ihren Glauben praktizieren. Die kubanischen Religionssysteme mit den Namen der Regla de Ocha-Ifá, (Santería) Regla de Arara und Iyesa, Reglas de Congo (Palo Monte) und *Sociedad secreta de Abakuá* nehmen in unterschiedlicher Weise durch Synkretismus und Parallelen der rituellen Handlungsmuster auf Ikonographie und Objekte wie Kleidung, das Kreuz und den Rosenkranz oder durch die Verwendung von kirchlichem Weihwasser auf den Katholizismus Bezug. Andere religiöse Philosophien und therapeutische Kenntnisse kamen mit den chinesischen<sup>63</sup>, haitianischen und hebräischen Einwanderern und Kontraktarbeitern nach Kuba.

*„La imagen que se tiene en el extranjero de la religión en Cuba es, para algunos, la de un pueblo católico, seguramente recurriendo a la colonización española y a lo que se manifiesta en América latina, o al menos lo que acepta como norma. Para otros, la Santería es la más extendida, en lo cual debe haber influido la proyección turística y la valoración*

---

<sup>63</sup> Der hohe Status der traditionellen chinesischen Medizin kommt unter anderem in dem Sprichwort *“esto no cura ni el medico chino”* (das heilt nicht einmal der chinesische Arzt) zum Ausdruck.

*unilateral de las raíces africanas, olvidando las otras. Con una óptica política, se expone que por la presión ateística el pueblo inhibió su religiosidad y las autoridades daban por cierto que el cubano era ateo, lo que no se ajusta exactamente a la realidad. Ni el proceso de secularización de los años 60 y posteriores, ni el actual reavivamiento religioso tienen una necesaria y única lectura política. Pero este asunto merece un tratamiento más extenso.“*  
(Ramírez Calzadilla 2003: 36)

Der kubanische Soziologe Jorge Ramírez Calzadilla verweist hier auf die Wahrnehmungen der kubanischen Religiosität im Blick von Aussen, wobei er den Einfluss der Kolonisation, des Tourismus und der forcierten politischen Säkularisierung unter dem Einfluss von Marx und Engels erwähnt. Als grundlegende Elemente von Religion definiert er einerseits das Übernatürliche als essentielle Transzendenz, sowie die Struktur und soziale Funktion der unterschiedlichen Religionsmodelle. Andererseits basiert Religion nach Ramírez Calzadilla auf dem religiösen Bewusstsein, den religiösen Aktivitäten und der organisatorischen Dimension der jeweiligen Gemeinschaften (Ramírez Calzadilla 2003: 36f).

Der Deckmantel des spanischen Katholizismus mit dem Jahreskalender der katholischen Feiertage, Heiligenverehrung und Namenstage, Prozessionen, Gebeten und Ablasswesen erweist sich bis in die Gegenwart in der religiösen Praxis in Kuba als relevant. Dies manifestiert sich durch die Verwendung katholischer Heiligenfiguren und deren symbolische Parallelen mit Orichas, sowie wiederholten Referenzen auf das alte und neue Testament und spezifische Parallelen in kollektiven und individuellen Artikulationen der Religionsmodelle mit afrikanischen Wurzeln und des Spiritismus. Die vom westlichen Weltbild unterschiedenen afrikanischen Weltbilder, mit den ihnen spezifischen Formen der Verbindung und Repräsentation des Transzendenten, den Symbolen und performativen Expressionen stellen gleichfalls wichtige Attraktoren des kollektiv Imaginären und transkulturell Realen im Dienste sozialer Medizin und Gesundheit dar. Wie die kubanische Historikerin Leyda Oquendo Barrios erklärt, handelt es sich in Kuba durch den Einfluß des kollektiven Unbewußten auf das individuelle Unbewußte nicht zuletzt um eine Art Volksreligiosität, da selbst atheistische Menschen in Krisen und Konfliktfällen in der einen oder anderen Art auf diese religiösen Ressourcen der Heilung zurückgreifen:

*„Ahora el creyente cubano que practica este tipo de religiosidad, aunque no sea ni creyente ni practicante hay en su inconsciente individual influencias del inconsciente*

*collectivo que hace que haya un cierto respeto por uno aunque no crea. Un cierto respeto incluso en algun momento un Cubano normal medio del pueblo siempre habra utilizado alguno de estos remedios naturales de las plantas para hacer algun tipo de sanación, de curación. Y de ahí hay más características que conoce perfectamente la religiosidad cubana que tienen las plantas porque las plantas, su función en muchos casos de estos es curativa.“*  
(Leyda Oquendo Barrios, Interview am 20.02.2004)

Die im globalen Zusammenhang der Krise der Moderne, der Sonderperiode ab 1992 und nach dem Papstbesuch von Juan Pablo II in der Zeit zwischen 21 und 25. Januar 1998 verstärkte öffentlich Präsenz der Religionen auf Kuba wird unter anderem auf die alltäglichen Potentiale für Problemlösungen zurückgeführt. Diese Präsenz und öffentliche Wahrnehmung weist aber zugleich auf ein gestärktes Bewusstsein der religiösen Gruppen hin, die sich unter anderem durch deren Aktivitäten und vermehrte Teilnahme an Prozessionen beispielsweise am 17. Dezember zur Kirche des San Lázaro in Rincon, den Marienfeiertagen, der Virgen de Regla am 7. September und Virgen de la Caridad am 12. September und der organisierten Dimension karitativer Dienstleistungen der Kirche bemerkbar macht.

Mit den ersten Kolonisatoren aus Spanien kam ab 1492 auch der spanische Katholizismus in die Neue Welt und nach Kuba, wo Christoph Columbus im heutigen Baracoa dem damaligen Asunción das erste Kreuz aufgestellt haben soll. Der aus dem Griechischen stammende Begriff des „katholikos“ bedeutet „die ganze Welt betreffend.“ Der Katholizismus war aus eurozentristischer Perspektive lange Zeit die weltweit größte christliche Religionsgemeinschaft. Die römisch-katholische Kirche versteht sich selbst als die einzig wahre, von Gott durch seinen Sohn Jesus Christus gestiftete, Gemeinschaft und erhebt durch dessen Vertreter, den Papst, den Anspruch der „allein seligmachenden“ Heilslehre. Erst im 2. Vatikanischen Konzil 1965 wurden auch nicht-christliche Religionen als „Wege zum Heil“ gewürdigt.

In dem von der katholischen Kirche Kubas in 525.000 Exemplaren herausgegebenen Jahreskalender aus dem Jahre 2008 wird die Gründung der Kirche durch Jesus, mit dessen Worten an Petrus (Mt 16.18) *„Yo te digo: tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia y el poder de la muerte no podrá vencerla“* vorgestellt. Dabei wird die Stärke der

Kirche gegenüber dem Tod betont und ergänzt mit einem Bild des San Juan Bosco<sup>64</sup>, der als einer der beliebtesten Heiligen bei Kindern und Jugendlichen präsentiert wird, da dieser mit Körper und Seele (*cuerpo y alma*) sich der Bildung widmete.

*„Hace casi dos mil años, en Palestina, Jesús de Nazaret comenzó a predicar el Reino de Dios. Aquellos que acogieron ese mensaje y se convirtieron a él fueron los primeros miembros de la Iglesia, familia de los hijos de Dios, cuerpo que tiene a Cristo por cabeza y por eso es divina. Los miembros de la Iglesia somos los cristianos bautizados que queremos ser discípulos de Jesús.“* (Padre Miguel Jordá 2008)

Nach dem historisch-geographischen verorteten Begründungszusammenhang vor zweitausend Jahren in Palästina, wo Jesus die Verkündung des Reiches Gottes predigte, werden die Konvertierten zu ersten Mitgliedern der Kirche, die als Familie der Kinder Gottes gedacht wird. Diese göttliche Familie wird mit der Metaphorik des Körpers dargestellt, deren Kopf Christus ist. Als Mitglieder der Kirche werden die getauften Christen, die Schüler von Jesus sein wollen, gekennzeichnet. Auf derselben Kalenderseite, wird mit den Worten - *„El Mesías verdadero llamó a los doce escogidos para que de su pasión fueran sus fieles testigos. Para que fueran testigos de su muerte y su pasión y anunciarán por el mundo su santa resurrección“* - eine weitere Schlüsselszene der Bibel kommuniziert. Mit dieser wird nicht nur die Missionierung, sondern auch die Zeugenschaft (*testigos*) von Tod, Passion und heiliger Auferstehung des Messias durch die zwölf auserwählten Apostel angesprochen. Abgerundet wird der informative Teil dieser Kalenderseite (Januar) durch das *Padre nuestro* („Vater unser“) als wichtiges Gebet der Christen<sup>65</sup>.

Mit dem Bibelzitat (Jn 20,22) *„Jesús sopló sobre los apóstoles y les dijo: reciban el Espíritu Santo“* werden die Kirchensakramente mit der Argumentation vorgestellt, daß Jesus Christus dieselben zur Rettung der Menschheit und zur Hilfestellung für die wichtigsten Lebensmomente institutionalisierte. Die sieben Sakramente der katholischen Kirche bestehen aus der Taufe (*bautismo*), Firmung (*confirmación*), Eucharistie (*eucaristía*), Buße (*confesión*),

---

<sup>64</sup> *“San Juan Bosco. Fue uno de los santos más queridos de los niños y de los jóvenes, a la formación de ellos se dedicó en cuerpo y alma”* (Padre Miguel Jordá 2008, Enero)

<sup>65</sup> *„Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu Reino; hágase tu voluntad así en la tierra (sic) como en el cielo. Dáanos hoy nuestro pan de cada día, y perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden, no nos dejes caer en la tentación: y líbranos del mal, Amén.“*

Priesterweihe (*orden sacerdotal*), Ehe (*matrimonio*) und Krankensalbung (*unción de los enfermos*).

*„Siete son los sacramentos que nos dejó Nuestro Señor para darle a los cristianos la gracia, fuerza y vigor. El Bautismo es el primero, segundo Confirmación, el tercero Eucaristía los tres son de iniciación. Le sigue la Penitencia y también la Santa Unción que por ser como un remedio se llaman de curación. El Orden y el Matrimonio por divina voluntad significan un servicio a toda la comunidad.“* (Padré Miguel Jorda 2008/Febrero)

*La gracia* (Gnade, Anmut), *la fuerza* (Wirksamkeit, Macht) und *el vigor* (Bekräftigung, Bestärkung) werden als Motivation und Zielsetzung der Sakramente für die Christen beschrieben und in drei Kategorien gegliedert, nämlich der Initiation (Taufe, Firmung und Eucharistie), der Heilung (Buße und Krankenheilung) und Dienstleistung (Priesterweihe und Ehe). Für den kulturellen Kontext der Heilung, sind neben der Initiation durch Taufe, die Qualifizierung der Buße und Krankensalbung als Heilmittel – *„por ser un remedio“* - von gesundheitskulturellem Interesse.

Große Debatten ergeben sich immer wieder aus der geforderten Ehelosigkeit der Priester, dem Zölibat, und dem Ausschluss der Frauen von der Priesterweihe. Die hierarchische Struktur billigt dem Papst eine Vorrangstellung in der Lehre und Rechtssprechung zu, die von Kardinälen Bischöfen, Priestern, Ordensleuten (Orden) und Laien gefolgt wird. In den Verwaltungsbereichen wird meist auf nationaler Ebene von Diözesen gesprochen, die jeweils unter der Leitung eines Bischofs stehen, während die Seelsorgeeinheiten (Pfarren, Kirchengemeinden; *comunidades*) von Pfarrern (*la cura*) geleitet werden. Die für Lateinamerika und auch Kuba wichtige Anerkennung der „Befreiungstheologie“ erfolgte in Medellín (Kolumbien) im Jahr 1968.

Der Einfluß der katholischen Kirche und ihrer Institutionen wurde in Kuba bereits 1961 durch die Schließung aller katholischen Schulen und andere Maßnahmen gegen die Missionierung für lange Jahre stark eingeschränkt. Die Praxis der katholischen Taufe mit dem Modell der Patenschaft (*madrina/padrino*) wird in Havanna oftmals als Kollektivtaufe vollzogen, scheint sich jedoch über die repressive Zeit hinweg erhalten zu haben. Der Anstieg von circa 30.000 Getauften um 1986 auf mehr als 50.000 im Jahr 1994 kann als Zeichen des gelockerten Umgangs und der religiösen Reaktivierung in den Krisenzeiten interpretiert werden. Diese

Wiederbelebung religiöser Aktivität spiegelt sich auch an der Teilnehmerzahl der Prozession und Devotion zu San Lázaro und dessen Kapelle in El Rincón, ungefähr 25 km ausserhalb von Havanna, mit 68.807 Personen im Jahr 1987 und 94.109 im Jahr 1994 (Ramírez Calzadillo 2003: 43).

Als Beispiel einer religiösen Verortung spricht hier die fünfunddreißigjährige Informantin Anja von ihrer Beziehung zur katholischen Kirche und der Taufe ihres heute zehnjährigen Kindes:

*„El niño está bautizado en la iglesia de las Mercedes, que lo bauticé. Ay no sé decirte. Yo lo bauticé en la iglesia para que esté bautizado (lacht). Pero esta iglesia yo creo que es una iglesia normal que yo creo que es católica, normal. No es ni protestante ni, no tiene nada que ver cómo se llama eso que no son ni testigos Jehová, ni nada de eso. Es una iglesia católica, nada más. Yo soy bautizada, pero yo no soy católica. Yo no soy nada. Yo soy neutra. Yo ni para allá, ni para los católicos, ni para la santería. Yo estoy en el medio. Ni pa'álla, ni pa'áca. Ahora, acuérdate que yo soy ver para creer. Tengo que ver para entonces creer.“*  
(Anja Sollet Delgado, Interview am 18.02.2004)

Sie spricht von der Taufe als normalem Brauchtum, aufgrund dessen sie selbst getauft wurde, und sie auch ihr Kind in dieser Tradition taufen liess. Zugleich bringt sie zum Ausdruck, dass ihre Kenntnisse der kirchlichen Organisationen gering sind und ihr Zugang zur Kirche der des zweifelnden Thomas ist, nämlich sehen um zu glauben: *ver para creer*. Der Heilige Thomas glaubte nicht an die Ankündigung der Auferstehung Jesus, sondern überzeugte sich erst nach der Sichtung des geöffneten Grabes. Ein anderes im kubanischen Alltag und im Zusammenhang religiöser Identität häufig geäußertes Statement lautet *„creo pero no soy fanático“*, was auf eine flexible Haltung und offene Religiosität hinweist. Auf die Frage, was sie (Anja) im Falle des Auftauchens einer gesundheitlichen Problematik mache, gibt sie folgende Antwort:

*„Lo primero que yo consulto, le pido a dios que no le pasa nada o que eso es lo principal. Ya después, bueno. Pongo un vasito de agua, le echo cascarilla, voy a la iglesia. Pero lo primero que yo le pido a dios. Para mi existe dios. Pero bueno, no quiere decir que yo tenga una religión definida, ni sea de una religión, no. Yo soy normal y creo en dios normal, pero no tengo ninguna religión así definida que yo diga que soy de esta religión o de la otra. No, no, no. Normal.“* (Anja Sollet Delgado, Interview am 18.02.2004)



Die primäre Kontaktnahme zu Gott im Falle einer auftauchenden Krankheit oder Gesundheitsproblematik, die dann mit weiteren Aktivitäten wie dem Aufstellen eines Wasserglases zur Kommunikation mit den Verstorbenen, der Verwendung von Kreuzzeichen aus Kalk zum Schutz vor bösen Einflüssen und einem Besuch der Kirche flankiert wird, dienen als religiöse Handlungen der symbolischen Stärkung des Selbst im Umgang mit einer krisenhaften Situation. Die von einem gewissen Atheismus oder Skezpitismus gegenüber einer definierten Religionszugehörigkeit geäußerte Haltung, beziehungsweise eine Mehrfachzugehörigkeit zu unterschiedlichen Religionsgemeinschaften ist für Kuba nicht untypisch sondern normal, wie sich die soziale Akteurin ausdrückt. Sie basieren nicht zuletzt auf einer repressiven Haltung des orthodoxen Kommunismus gegenüber der katholischen Kirche, religiösen Praktiken der Santería und der Versammlungsaktivitäten von Gläubigen ab den 1960er Jahren, die bis Ende der 1980er Jahre beziehungsweise bis zum Papstbesuch 1998 anhielt. So konnten offizielle Katholiken oder Praktikanten der Santería nicht Parteimitglieder werden.

In Kuba nehmen die sozial und religiös unterschiedlich verorteten Akteure neben vielfach zitierten Bibelstellen vor allem auf das Pantheon der katholischen Heiligen Bezug. Es geht dabei oft um spezifische Krankheiten, da die Heiligen, ähnlich den Oricha, für bestimmte Bereiche des Körpers oder bestimmte Leiden zuständig sind.

*„A la vez que a los orishas, con la misma urgencia, se recurre aún a aquellos Santos católicos. Médicos Celestiales, especialistas de distintas enfermedades con gran clientela durante la colonia. Eran, y los viejos no lo olvidan, notables y muy solicitados para las enfermedades de estómago, San Gregorio el Magno y San Bernardo; para la hidropesia, San Fermín y San Quintín. Contenía los flujos de sangre, San Lucio y San Bernardino de Siena. Curaban la parálisis, San Marcos. San Moro y Santa Ludovina; el dolor de muelas, Santa Apolonia, y la apoplejia (1) San Leonardo. El asma, San Jacobo de Sales; la disentería, San Bernardina de Siena. La enfermedades de los pies, San Servando; San José, Santa Lucia y San Felipe de Neri. Para los padecimiento de gargante se pedía asistencia a San Blas, a Santa Margartia y a Santa Ludovina. Bajaban las calenturas, San José, San Pedro Martir, San Ignacio y Santa Petronila.“ (Cabrera 1954 {1996: 38})*

Ähnlich den Zustandsbereichen der jeweiligen Orichas, obliegen den katholischen Heiligen unterschiedliche Krankheiten beziehungsweise gelten diese als Patrone für spezielle

Berufsgruppen. Die Heiligen werden im Sinne „himmlischer Ärzte“ als intervenierende Kräfte und Vermittler zwischen Mensch und Gott zur Hilfe gegen körperliche Leiden wie beispielsweise Magenschmerzen, Wassersucht, Blutfluß, Lähmungen, Zahnschmerz, Schlaganfall, Asthma, Ruhr, Beinleiden, Halsschmerzen oder Fieberzustände gerufen. In persönlichen Anrufungen wird um deren Beistand und Schmerzlinderung gebetet. Für Augenleidende, speziell aber für Kleinkinder werden kleine Anhänger mit einem goldenen Augenpaar der Santa Lucía hergestellt, das mit zwei oder vier Perlen in rot/schwarz als farbliche Kennzeichen für Elegua bestückt ist, da dieser über das Schicksal ebenso wie über Leben und Tod entscheidenden Einfluß nimmt. Diese Art von Amulett wird an der Kleidung befestigt getragen und soll das Augenlicht schützen ebenso wie es vor dem bösen Blick Schutz bieten soll. Als böser Blick wird hier die Überhäufung mit Liebkosungen für kleine Kinder „*ay qué lindo está este niño*“ gedacht, mit dem schlechte Energie über ein Kind gebracht werden oder von diesem Energie abgezogen werden kann. Eine andere wichtige Heiligenfigur ist der Heilige Lazarus als einziger in der Bibel überlieferter Toter, der auferstanden ist. Jedes Jahr am 17. Dezember findet die Heilige Messe in El Rincón statt, wohin zahlreiche Gläubige unterschiedlicher Konventionen pilgern, um damit für ihr Schicksal und positive Wendungen in ihrem Leben zu bitten und beten.

Der Körper spielt durch die Konnotation von spezifischen Heiligen mit Dominanzbereichen über bestimmte Bereiche und Erkrankungen eine sozial wichtige Rolle und wird auch in der Metapher der Kirche als Körper deutlich. Insbesondere die Sexualität wird im Rahmen der katholischen Kirche eher repressiv behandelt beziehungsweise auf die Reproduktion beschränkt. Zugleich steht der Auftrag sich die Natur untertan zu machen in gewissem Gegensatz zu den afrikanisch inspirierten Reglements, die ein eher gleichwertiges und kolaboratives Konzept der natürlichen Umwelt beinhalten.

## 4.2. Judentum

Es wird angenommen, daß bereits vor der Reise des Columbus Juden<sup>66</sup> von der Iberischen Halbinsel mit den *Carabelas* in Kuba landeten und dies in Folge über die Jahrhunderte hinweg taten. Jedoch erst in den 1920er Jahren traten sie als „Minorität unter den Minoritäten“ in der spanischen, afrikanischen, chinesischen und arabischen Bevölkerung, in

---

<sup>66</sup> Ursprünglich wurden die Angehörigen des „altorientalischen Stammes“ Juda als Juden bezeichnet, die als Mitglieder der ältesten religiösen und ethnischen Gemeinschaft nur an einen Gott glauben, also monotheistisch sind (Harenberg 1994: 1461).

Erscheinung. Die Ankunft der Juden erfolgte grundsätzlich in zwei zeitlich distanzierten Momenten, die zwar auf den ersten Blick als unzusammenhängend erscheinen mögen, jedoch auf ihre besondere Art zur Bildung der ethnischen Nationalität Kubas beigetragen haben. Erstens kamen sie in den kolonialen Jahrhunderten „*como savia que subyace en el tronco de nuestra cultura, casi invisible y silente pero fecunda*“ und zweitens, danach in vier aufeinander folgenden Einwanderungswellen zur Zeit der im kubanischen Duktus genannten „Pseudorepublik“ (Corrales Capestany 2005: 167).

Es gilt zwei zentrale Begriffe im Zusammenhang des Judentums zu klären, nämlich der des Prologs und der Diaspora. Ersterer kommt aus dem Russischen und kann mit Destruktion, Tumult, (Zer-) Störung übersetzt werden. Damit werden die gewalttätigen Verfolgungen und Massenmorde an den Juden, wie sie hauptsächlich in den Ländern Ost-Europas stattfanden, bezeichnet. Den zwischenzeitlich für verschiedene Auswanderungsprozesse von sozialen Gruppen verwendete Begriff des Prologs definiert die kubanische Autorin Corrales Capestany 2005: 226) als „*alejamiento forzoso del pueblo judío de su tierra y radicación en el extranjero, a partir de la destrucción del Segundo Templo*.“ Damit wird einerseits die Zerstörung des Zweiten Tempels als wichtige zeitliche Zäsur für das Judentum und deren exterritoriale Ausbreitung angeführt, sowie die gewaltsame Entfernung und territoriale Vertreibung der Juden durch die Christen.

Der Terminus Diaspora setzt sich aus der griechischen Präposition *dia* und dem Verb *speiro* zusammen, und bedeutete im allgemeinen griechischen Kontext Migration und Kolonisierung. Von der griechischen Bezeichnung für verstreuen - „diaspeirein“ - abgeleitet und im historischen Kontext der weltweiten Verstreuerung der Juden nach dem babylonischen Exil wurde mit der jüdischen Diaspora die Ansiedlung von jüdischen Kolonien außerhalb des historischen Palästina sowie die Ansiedlungen ausserhalb des zeitgeschichtlich modernen Staates Israel bezeichnet. Erst ab Mitte der 1950er fand der Begriff durch andere ethnisch, nationale oder geographische Hinzufügungen, wie afrikanische, türkische oder kubanische Diaspora, Eingang in die Literatur und weitere Verwendung zur allgemeinen Bezeichnung von Migrationsbewegungen und der damit assoziierten transnationalen Netzwerke (Vgl. Berg 2003: 174ff, Mayrhofer 2003: 53ff) .

Generell werden zwei Richtungen des Judentums unterschieden, nämlich die *judíos sefarditas*, sephardische Juden, also Juden die ursprünglich aus Sefarad<sup>67</sup> kommen und die im Spanischen als „*judíos asquenaziés*“ benannte Richtung der Askenasim, mit denen die mittelalterliche Literatur der Rabbiner, jene aus Zentral- und Ost-Europa kommenden Juden bezeichnet.

*„Estas denominaciones se simplifican al entrar en contacto con el ambiente cubano de la República, por lo que, en La Habana, todos los judíos – excepto los americanos y los refugiados – se convierten como por arte de magia en polacos y en el interior de la Isla, en sirios o turcos sin importar que sean árabes o judíos propiamente dichos, adoptando formas lingüísticas que no responden a una procedencia geográfica, étnica o religiosa real, sino más bien al modo en que se les reconoce popularmente, tanto por el hecho histórico que determinó su llegada como por el segmento social que son asimilados.“* (Corrales Capestany 2005: 168)

Als amerikanische Juden werden jene bezeichnet, die in den Vereinigten Staaten residierten, auch wenn diese nicht notwendigerweise dort geboren worden waren, als jüdische Flüchtlinge gelten in Kuba vor allem Deutsche und Österreicher, die vor dem Nazi-Regime fliehen konnten und nach Kuba kamen. Die anderen jüdischen Zuwanderer werden der populären Wahrnehmung entsprechend mit linguistischen Formen benannt, die sich weder auf deren real geographische, noch auf deren ethnische oder religiöse Herkunft beziehen. So sind die Juden im urbanen Raum von Havanna als *polacos* (Polen) und im Landesinneren eher als *turcos* (Türken) oder *sirios* (Syrier) bekannt, was eher ihrer zeitlich determinierten Ankunft und den sozialen Zuordnungen entspricht.

Nach der kubanischen Judaistin Maritza Corrales Capestany wird das Leben der Juden in Kuba durch die zeitlichen Ausdrucksformen „*antes de, en medio de, después de*“ gekennzeichnet und verweist so auf die historischen Zäsuren der Einwanderung. Die erste Epoche der Einwanderung fand in Folge der spanischen Reconquista, die Juden zur katholischen Taufe oder zur Auswanderung zwang, und der Eroberung der Insel ab 1492 statt. Die zweite davon distanzierte Epoche umfasst einen Zeitraum von circa vierzig Jahren der Zuwanderung und kann in vier Wellen differenziert werden. Die kubanischen Wahr-

---

<sup>67</sup> Das Wort Sefarad bezeichnet seit dem 8. Jahrhundert (Era Común) in der hebräischen Tradition die Iberische Halbinsel.

nehmungen spiegeln diese als Türken, Polaken, Flüchtlinge und Überlebende in der Sprache wider: *los turcos*, die in Folge des Balkankrieges (1912) und dem Beginn des ersten Weltkrieges (1914) während der Zeit des „Tanzes der Millionen“<sup>68</sup> als sogenannte Türken einreisten; *los polacos*, jene die als Folge der europäischen Progrome<sup>69</sup> inmitten der in Kuba sogenannten Zeit *de las vacas flacas* (der mageren Kühe) und unter der Tyrannei von Machado zwischen 1925 und 1933 kamen; *los refugiados*, jene die im Zuge der Errichtung des Dritten Reich und des Holocaust<sup>70</sup> als Flüchtlinge; und *los sobrevivientes*, die nach dem Ende des zweiten Weltkrieges als Überlebende nach Kuba kamen. Damit ergibt sich für die kubanische Realität das Paradox, dass die Juden die erste und gleichzeitig letzte größere Gruppe von Immigranten darstellen (Corrales Capestany 2005: 167f).

Obwohl die Religionsfreiheit und Teilung von Staat und Kirche bereits in der kubanischen Konstitution von 1901 festgeschrieben worden waren, war es für die Juden in Kuba nicht einfach die Bewilligung für einen eigenen jüdischen Friedhof zu erhalten, denn „(...) *el monopolio de la muerte aún se encontraba en manos de la Iglesia Católica*“ (Corrales Capestany 2005: 182f). Die Bewilligung wurde durch die Intervention von Charles Magoon und der nordamerikanischen Botschaft in Havanna im Jahre 1907 erteilt, nachdem von elf amerikanischen Juden am 5. August 1906 im Haus von Manuel Hadida der Kauf eines Landstückes in Guanabacoa beschlossen worden war. Manuel Hadida war ein sephardischer Jude, mit algerischer Herkunft, der über die USA nach Kuba gekommen, und später Besitzer des Taxiunternehmens Havana Motor Taxi Cab war. In seinem Haus wurde zugleich die Schaffung der United Hebrew Congregation (UHC), als erste anerkannte jüdische Organisation, mit der Errichtung der Synagoge in Stadtviertel El Vedado von Havanna beschlossen.

*„La UHC y su sinagoga, ubicada en un local rentado en el Vedado, funcionaría solo en shabat y para las principales festividades como Rosh Hashaná y Yom Kippur, según los principios reformistas, y utilizando como siddur (libro de plegarias), el Union Prayer Book.*

---

<sup>68</sup> Expansion der Zuckerindustrie in den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts

<sup>69</sup> Progrome in Weissrußland, Ukraine, Polen.

<sup>70</sup> Der Holocaust, im jüdischen Kontext Shoá genannt, stellt die tragische Kulmination des europäischen Antisemitismus dar, der durch die Verfolgung der Juden mit der Machtergreifung der Nazis in Deutschland 1933 und dem von letzteren so genannten Anschluss Österreichs 1938, sowie der nachfolgend verheerenden Kriegsjahre zwischen 1941 und 1945 zur Vernichtung - in Gaskammern und den Krematorien der Konzentrationslager, ebenso wie in den Ghettos oder durch massive Ermordungen in Dörfern - von sechs Millionen Juden in Europa führte.

*Esto provocó diferencias con los turcos y polacos que iban arribando y profesaban un mayor celo religioso“ (Corrales Capestany 2005: 183)*

Diese oben angesprochenen Meinungsunterschiede resultierten einerseits aus den liberaleren Lebensweisen der amerikanischen gegenüber den anderen Juden, sowie andererseits aus deren soziökonomischer Positionierung in den oberen Klassen und ihren Mitgliedschaften in den exklusiven Clubs der Rotarier und Lions mit Ansiedlungen der Mitglieder in den Stadtvierteln El Vedado, Miramar, Country Club. Sie waren in der Etablierung von großen Import-Export-Häusern, Geschäften mit Zucker und Tabak, sowie Handels- und Kaufhäusern in den Boulevards der Hauptstadt eingebunden und teilweise bestimmend. Zu den Protagonisten dieser Gruppe zählten unter anderen der aus Belgien kommende Ökonomie Adolfo Kates, Mitbegründer der Diamantenindustrie und Frank Steinhardt, Besitzer der Havana Electric Railway Company und der Straßenbahnen war und zugleich die Funktion des Generalkonsuls der USA in Kuba inne hatte. Letzterer konvertierte zum Christentum und galt als Vertrauensmann im Vatikan, und hat heute in einem der Art Decó Monumente gegenüber der katholischen Kapelle im Friedhof Colón seine letzte Ruhestätte (Corrales Capestany 2005: 182).

Nach dem Ende des zweiten Weltkrieges kehrten zahlreiche mitteleuropäische Flüchtlinge zurück in ihre Herkunftsländer oder gingen nach Israel. Weitere Auswanderungswellen der jüdischen Bevölkerung in Kuba folgten vor allem aus ökonomischen und politischen Gründen ab 1959 und führten zu einer starken Dezimierung dieser Minderheit, zu denen damals zahlreiche Ärzte und Intellektuelle, aber auch Geschäftsinhaber zählten. Diese Emigrationen brachten auch Einschränkungen im Religionsunterricht und der rituellen Praxis der Initiation (*Bar Mitzva*) von der die letzte 1973 durchgeführt wurde, sowie der Hochzeiten, deren letzte 1976 durchgeführt wurde, mit sich. Nach Angaben von Corrales Capestany umfasst die jüdische Gemeinschaft in Kuba gegenwärtig 522 Familien mit 1.454 Mitgliedern von denen 400 Familien in Havanna leben. Durch die systematischen Hilfeleistungen von ausländischen jüdischen und solidarischen Organisationen wandelte sich die jüdische Gemeinschaft von einer „*cultura de la supervivencia a una cultura comunitaria*.“ Es werden vor allem junge *madrijim* (jugendliche Führungskräfte), Rabbiner und Ärzte für religiöse Bildung, medizinische Dienste, sowie die Renovierung der Synagogen, des Friedhofes in Guanabacoa und anderer Grabstätten aus dem Ausland nach Kuba geschickt (Corrales Capestany 2005: 201).

Das Judentum in Kuba ist ein bisher noch kaum erforschtes Themenfeld. Ebenso wenig gibt es profunde Untersuchungen seiner gesundheitskulturellen Praxen und soziokulturellen Beiträge in Kuba. Eine rezente Publikation stellt das veröffentlichte Buch „An island called home. Returning to Jewish Cuba 2007“ der amerikanisch-kubanischen Autorin Ruth Behar dar. Im religiösen Kontext auffallend ist die Bezeichnung von nicht geweihten Gegenständen wie beispielsweise von Trommeln oder magischen Kesseln als *tambores judios* oder der *prenda judio*, wie im Kapitel über die Reglas de Congo erläutert wird.

### 4.3. Spiritismus

Der Spiritismus kann als Doktrin definiert werden, die auf psychischen Phänomenen basiert, mit *espíritus desencarnados*<sup>71</sup> in Kontakt zu treten. Diese Kontaktnahme erfolgt direkt oder über den Mittelweg eines Mediums oder einer Person, die die spezielle Fähigkeit besitzt beziehungsweise diese entsprechend entwickelt hat. Die Botschaften der Geistwesen aus dem Jenseits werden von den sozialen Akteuren empfangen und zum Einsatz in der religiös-spiritistischen Praxis gebracht (Bolivar Aróstegui/Porras Potts 1996: 281f).

Der sogenannte moderne Spiritismus entstand in den USA als Mitglieder der Familie Fox im Jahre 1848 als erste Medien, bestimmte Ereignisse voraussagten, die später als Betrug bekannt wurden. Wenige Jahre später verbreitete Andrew Jackson Davis (1826-1910) mit Vorträgen das Wissen über den Spiritismus. Durch diverse Publikationen und Artikel wurde die Bewegung damals auch in England und dem europäischen Kontinent bekannt. Sein wohl bekanntester Vertreter und Exporteur der spiritistischen Lehre ist der Franzose Hippolyte León Denizard Rivail, besser bekannt unter dem Pseudonym Allan Kardec (1804-1859), der „Le livre des esprits“ in Paris 1853 schrieb und 1857 publizierte. Die Autoren Jorge und Isabel Castellano resümieren die Essenz der Doktrin von Kardec wie folgt:

*„Dios ha creado, junto al mundo material, el mundo de los espíritus, que en verdad es el más importante, porque mientras lo espiritual es eterno, lo corporal es contingente y perecedero. Los espíritus encarnan temporalmente en cuerpos humanos. La muerte los coloca de nuevo en estado de libertad, volviendo al mundo de donde procedían, para tomar de nuevo existencia material, algún tiempo después. Mientras tanto se encuentran en estado*

---

<sup>71</sup> Im Zusammenhang des Spiritismus wird hier der Begriff Geist (*espíritu*) synonym mit dem Begriff der Seele (*alma*) von Verstorbenen verwendet.

*de espíritus errantes. Kardec creía, pues, en la metempsícosis o transmigración de las almas, que les servía a éstas como poderoso instrumento de purificación e iluminación racional progresiva. De ahí el lema, tan repetido en los medios espiritistas de „Luz y progreso!“*“ (Castellano/Castellano 1992: 193)

Kardec geht also von einer Seelenwanderung zwischen der materiellen und geistigen Welt aus. Die Seele oder der je nach Entwicklung, Intelligenz, Macht und Moralität unterschiedlich situierte Geist bedient sich durch temporäre Inkorporation und Mediation der lebenden aber vergänglichen Körper als Instrument der Reinigung um hin zur höher bewerteten Welt des Geistes und Lichtes zu gelangen. Er geht von unterschiedlichen Kategorien von Geistern aus.

*„Los del primer orden son espíritus superiores, que se distinguen de los demás por su perfección, conocimientos, proximidad a Dios, pureza de sentimientos y amor al bien. Las otras clases se alejan más y más de semejante perfección, estando los de los grados inferiores inclinados a la mayor parte de nuestras pasiones, el odio, la envidia, los celos, el orgullo, etc., y se complacen en el mal...“* schreiben Jorge und Isabel Castellanos (1992: 193) und verweisen auf die zentrale Bedeutung der Leidenschaften und Emotionen (Hass, Neid, Eifersucht, Stolz, etc.) sowie deren Kontrolle. Diese Gefühle werden in unterschiedlichen Reinheitsgraden des Geistes und der Annäherung an Gott zum Ausdruck gebracht. Kardec versuchte unter dem kontemporären Einfluß des Positivimus wissenschaftliche Erklärungen für Phänome und verschiedene Formen von Verkörperung (embodiment) wie die Telepathie, den tierischen Magnetismus, den Mesmerismus oder die Hyptnotisierung zu finden. Nach der Überlieferung bekam Rivail den Namen Allan Kardec durch Inspiration seiner *guía espiritual*, einer spirituellen Führung, die ihm offenbarte, daß dies der Name einer früheren Inkarnation eines keltischen Druiden sei. Seine religiöse Bewegung mit der Verbindung von Spiritismus und Reinkarnationsglauben wird auch Kardecianismus genannt (Vgl. Palmié 2002: 134, Bolivar Aróstegui/Porras Potts 1996: 281f; Castellanos/Castellanos 1992: 192ff).

Nach Kuba kam der Spiritismus um das Jahr 1856, als dieser bereits in Nordamerika und Europa verbreitet war, obwohl es ebenso sein könnte, dass er aus Spanien kam, wo die Doktrinen und Praktiken auf fruchtbaren Boden fielen, denn es gab in Barcelona bereits im Jahre 1888 den ersten Spiritisten-Kongress, an dem auch drei Delegierte aus Kuba teilnahmen. In den Jahren 1879 und 1890 wurden Artikel zur Verteidigung gegen die Ausgrenzung seitens der katholischen Kirche und Verbreitung des Spiritismus publiziert,



sowie andere Themen behandelt und spiritistischen Zentren und Gesellschaften auf der Insel gegründet. Im Jahre 1915 wurde in Havanna die *Federación Nacional Espiritista* etabliert, in der spiritistische Gesellschaften der sechs Provinzen vertreten waren (Vgl. Amarzes Tatomayas 2006).

Mit Referenz auf die historischen und folkloristischen Quellen des Indigenismus<sup>72</sup> stellt die kubanische Autorin und Musikethnologin Martha Esquenazi Pérez (2001: 38f) die Hypothese auf, daß es starke Beziehungen zwischen dem Spiritismus nach Allan Kardec, den Areítos (Kreistanz der Taínos) und weiterer prähispanischer, hispanischer und afrikanischer Elemente gibt. Diese Verbindungen erscheinen als transkulturierte Elemente in heute originär kubanischen Manifestationen des Spiritismus und der Welt der Geister. Diese detailliert der kubanische Ethnologe und Direktor des Proyecto Orunmila, Ernesto Valdes Jane mit dem Begriff des Eklektizismus und Bezug auf insuläre Regionen mit folgender Ausführung:

*“Que el mundo del espíritu en Cuba de cierta manera es muy ecléctico. Si no, si no partes, mejor dicho, es necesario partir que prepara el investigador para enfrentarse a algo ecléctico, donde hay muchos prestamos culturales y después hay un sazón que es el sazón, golla cubano, entiendes? Golla, tiene sazón golla, es decir que puedes encontrar áreas donde encuentras espiritismo mezclado con costumbres Arawak de todas las zonas de Baracoa, Maisí, la Maquina, los Tibes que es en la provincia Guantánamo. Si, en toda esta zona de Guantánamo, en Batán abajo, en Maisí, Baracoa puedes encontrar, relaciones de espíritus o situaciones hacia el espiritismo donde hay un sustrato Arawak o de la mitología arawaka, no, en Guantánamo.*

*En la parte de Santiago de Cuba puedes encontrar un espiritismo muy vinculado a las creencias haitianas, dahomeyanas y jamaicanas. Y entonces el espiritismo tiene otra connotación. O la concepción sobre los espíritus puede variar un poco. Entonces puedes ir al centro sur de Cuba, digamos a Cienfuegos, Trinidad incluyendo a Sancti Espíritu, donde vas a encontrar un espiritismo muy acostumbrado al espiritismo hispánica. Hispánicas, aparecen espíritus de duendes, espíritus de brujas, espíritus de personajes o entidades relacionadas a las isleñas, islas canarias. Puedes ir al centro sur de Cuba, pero aparte del norte, lo que es Villa Clara, Sagua Grande, Isabella de Sagua y puedes encontrar un espiritismo donde puedes ver algunos personajes piratas, corsarios o cosas así.*

---

<sup>72</sup> Musikalisch und poetische Bewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts, die die ursprüngliche Bevölkerung der Arawak (Guanajatabibe, Siboneyes und Taínos) in das Zentrum des Interesses rückte und in einem gewissen Konkurrenzverhältnis zur Bewegung des Afrocubanismo stand.

*Entonces llegas a Matanzas y vas a encontrar un espiritismo que también lo hay en Santiago de Cuba, en Matanzas muy vinculado a la, a la concepción del Bantu, del espíritu material. Te recuerdas te hable. Y entonces, en Matanzas, en Matanzas también vas a ver como el concepto del espíritu aborda, se mete dentro de la Ocha a través de la concepción de los Arara, Aralda, eh, donde las divinidades donde los espíritus que esta vinculada que en Ocha y en Ifá está bastante separado. En Ocha y en Ifá está bastante separado. En los cultos de los Arara y las eminencias de los cultos arara tu vas a ver entre las personas donde están bastante usuarios estas creencias como el espíritu se materializa más como un ocha, como un oricha. Y aparecen en sus ritos y sus ceremonias.*

*Y en conclusión vienes aquí a la Habana y encuentras en las sociedades espiritistas o de espirituales, firmemente arraigada los costumbres norteamericanas y europeo-francés de Hipólito, Allan Kardec. El nombre real de él es Hipólito. Yo me los sabía, ahora no me recuerdo bien del nombre. Entonces llegas a Pinar del Río en el norte de Pinar de Río hasta de ahí para allá te vas a encontrar otra vez el espiritismo vinculado con los espíritus Bantu. Y entonces lo que es abajo de las montañas para el sur, vas a encontrar nuevamente el espiritismo vinculada al espiritismo español. Verdaderamente cuando tu observas en un pequeño país como Cuba todo estos matices te das cuenta. Hay gente que pueda decir que estén en proceso de formación, pero en definitiva hay una estructura que la nación cubana como etnos que puede decir que esta en proceso todavía, no tan consolidada como las naciones clásicas europeas, de Europa. Es decir que la nación cubana existe como una nación, existe el etnos pero esto no excluye que alguien, que en algunas periferias, en los bordes hayan elementos que estén en el proceso de formación se preguntan. Hay otra gente que dicen que allí es así. Así es allí. Y verdaderamente todas estas cuestiones a conceptos espirituales es algo que cambia a manera tan lenta, entiendes?" (Ernesto Valdes Jane, Interview am 02.02. 2004)*

In dieser Darstellung spiritistischer Geographie finden sich die in Kapitel 2 über historische Musterbildungsprozesse teils beschriebenen Akteure - der Bevölkerung der Arawak, und in diskontinuierlichen Phasen der Besiedelungen von Zuwanderern der benachbarten Inseln Hispaniola<sup>73</sup> und Jamaika, der Kanarischen Inseln, die Piraten und Korsaren, die Spanier und Bantu - in rückgekoppelter Form einer selbstreferentiellen Geisterwelt wieder. Dieses kommunikative Prinzip der Menschen und Geister kann als Prozess der Selbstorganisation und dynamisches Wechselspiel der einzelnen Parameter eines komplexen Systems verstanden

---

<sup>73</sup> Haiti und Dominikanische Republik

werden, in dem laufend "...aus der Gegebenheit zum Teil unterschiedlichster Anfangs- und Rahmenbedingungen eine ausgewählt wird, die unter den derzeitigen Bedingungen als die 'passendste' erscheint" (Toifl 1995: 142).

Die Manifestationen von *espíritus desencarnados* in Form von Gnomen, Hexen und anderen Entitäten können als Kommunikation der spirituellen und materiellen Systeme im Sinne der Verknüpfung von Rückkoppelungsschleifen verstanden werden. "Diese Kommunikation ermöglicht es jedem System, sich selbstorganisatorisch in Kooperation mit anderen Systemen zu erhalten" erklärt Karl Toifl und verweist auf das Phänomen der Rückkopplung, das eine Grundvoraussetzung dafür bildet, "daß sich ein System eine Stabilität aufbauen und erhalten kann und andererseits auch notwendig, damit das System bei Bedarf auch seinen Zustand ändern kann" (Toifl 1995: 141).

Die auf Matanzas und Havanna bezogene Abgrenzung der Manifestationen von Geistern in der Regla de Arara<sup>74</sup> und Regla de Ocha-Ifá, bezieht sich auf Geister, die sich eher wie Ocha und Oricha manifestieren. Eine sprachliche Unterscheidung dieser differenzierten Manifestationen ergibt sich, entlang einer vertikalen Achse, aus der Eigenschaft des Herabsteigens der Geistwesen (Seelen) – *bajan los seres* - oder auch – *pasar muerto* – im Sinne einer kurzfristigen Verkörperung im humanen Körper. Auch das im populären Sprachgebrauch verwendete Sprichwort "*para bajar ayudan los muertos*" verweist auf das Herabsteigen dieser Entitäten. Im Gegensatz zum Spiritismus wird in den afrokubanischen Reglas Arara und Regla de Ocha eher davon gesprochen, dass Loa oder respektive Ocha aufsteigen (*subir*) oder die Person (das Medium) in Trance beritten wird (*montar, estar montado*).

Die Elemente, die auf eine starke Verbindung zwischen dem *espiritismo de cordón* und den Areítos hinweisen, umfassen die Gebets- und Tanzform in Kreisen, bei denen sich die Praktizierenden bei der Hand nehmen und in einer Art *call and response* alternierendem Gesang von Solo und Chorstimme, der durch die Verwendung kurzer Phrasen, die ständig wiederholt werden gekennzeichnet ist; der Beginn mit einem Auftakt und der langsamen Steigerung der Intensität des Gesanges, der Glaube an eine Existenz nach dem Tod, der es erlaubt mit den Lebenden in Verbindung oder Beziehung zu treten, die Präsenz unter

---

<sup>74</sup> Vgl. Ethno-historischer und geographischer Bezug auf das ehemalige Dahomey und die heutige Republik Benin in Westafrika.

indigenen Bevölkerungsgruppen in Südamerika, die diese Art der Geist-Manifestation mit heilenden Zielen – *fines curativas* – durchführen. Diese Parameter finden sich in den Zeremonien des *Espiritismo de Cordón*, der auch mit dem Namen *Caridad* bekannt aber noch wenig erforscht ist. Die historische Koinzidenz, daß in der Zone um Bayamo, das so genannte Experiment der Kolonisateure stattfand, das den Arawak die Zelebration von Areítos erlaubte, und dass dieser Ort zugleich das Zentrum des *Espiritismo de Cordón* geworden ist, weisen auf die starke Präsenz dieser Spiritismusformen mit starkem Einfluß des Indigenismo in der östlichen Inselregion hin. Nach Ansicht der kubanischen Musikethnologin Esquenazí breitete sich auch die Praxis der Kommunikation mit den Verstorbenen des so genannten Cordón de Orilé mit Versammlungen bei Trauerfeiern um Verstorbene, Tauffeiern und anderen jährlichen Feiern in der zweiten Hälfte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts von Bayamo ausgehend nach Guantánamo und in die zentralen und westlichen Provinzen aus.

*„Recientes investigaciones situán también la práctica del cordón de orilé en Guantánamo, con incorporación de elementos africanos. Además, las oraciones de Allan Kardec son de uso popular en la provincia, sobre todo en los velorios, novenarios y celebraciones anuales que se dedican a los difuntos“* (Esquenazí Pérez 2001: 36)

Die Praxis der Cordones kreuzt sich in unterschiedlichen Praktiken mit Katholizismus, Bantu und Yoruba Traditionen, bei denen in den Gesängen und Gebeten an die jeweiligen spirituellen Entitäten (*misterios*) wie beispielsweise la Virgen de las Mercedes oder Oricha Obatalá am 24. September in synkretistischer Weise referiert wird. Die aber zugleich über die Farbgebung, in diesem Beispiel weiss, spezifisch konnotiert sind. An den Namenstagen der Heiligen wird ein Altar mit Kreuz oder Rosenkranz, einer Heiligenfigur, Kerzen, Weihwasser, Parfum (Kölnisch Wasser) und Blumen in den Farben der Verehrten errichtet. Vor Beginn der Zeremonien werden die menschlichen Körper von schlechten Einflüssen durch Abreiben mit Kräuterbüscheln gereinigt (*limpiarse, despojarse, purificarse*). Dabei stellen sich die Personen vor den Altar und werden mit Tabakrauch angehaucht, ebenso reiben sie sich mit dem dafür bereit gestellten Wasser die Stirn, den Nacken, die Arme und Handgelenke ein. Anfangs werden von einer leitenden Person zum Schutz Textstellen aus einem Buch gelesen, sowie gemeinsam mit einem *Padre nuestro* und *Ave María* um Glaube (*fe*), Hoffnung (*esperanza*) und Barmerzigkeit (*caridad*) gebetet. Danach folgen Wechselgesänge der Teilnehmenden. Die leitende Person kann auch Aussagen über die protektorischen Geister der Besucher machen (Mennel, Notizbuch # 7, 2007).

Der *espiritismo cruzado* ist eine weitere Form des Spiritismus, mit integrierten Bildern und Bestandteilen diverser Glaubensvorstellungen des Katholizismus und der Reglas de Congo, der sich im Altar und der so genannten *bóveda espiritual* manifestiert. Dieser real-symbolische Raum ist zugleich der Gebets- und Arbeitsraum. Der Altar mit dem Kreuz, ausgewählten Heiligenfiguren, Wassergläsern, Kerzen und Blumen bildet das Zentrum vor dem Spiritisten ihre Gelübde und Wunschvorstellungen deklarieren: „*promesas sobre lo que desea lograr en la vida.*“ Dieser Altar ist der Repräsentationsort des Glaubens an die geistigen Kräfte der Vorfahren, die Heiligen und Gottheiten (Castañeda Mache/Hodge Limonta 2003: 53).

Es gibt verschiedene Arten der Kontaktnahme einer Person, die als Medium dient und die psychische Fähigkeit besitzt oder entsprechend Kommunikationstechniken entwickelt hat. Philomena, eine 74-jährige Informantin, die trotz ihrer Initiationen in alle drei Religionssysteme - *bautizada en la iglesia, rayado en Palo en Cienfuegos de un viejo San Antonio y tiene hecho Ochún y padre Changó* - mit Vorliebe den Spiritismus als religiöse Praxis ausübt, erzählte mir vor einer *misa espiritual*, dass sie, noch in Cienfuegos lebend, bereits als Kind Dinge voraussagen konnte, ihr aber auch die persönliche *guía espiritual*, namens Francisca, Dinge ins Ohr flüstere. Die Botschaften der Geistwesen aus dem Jenseits können demnach also auf visuelle, auditive oder mittels Inkorporationen des Geistes durch „Besessenheit“ empfangen und zum kurativen Einsatz in der religiös-spiritistischen Praxis gebracht werden. Die Botschaften beinhalten Empfehlungen, Zurechtweisungen bezüglich des Verhaltens bis hin zur Offenbarung von noch nicht entdeckten Krankheiten und Empfehlungen eines Arztbesuches. Nicht selten betreffen diese Empfehlungen und Ratschläge die Verwandten von Teilnehmenden an den Zeremonien.

Neben spiritistischen Messen, die der wiederholten Kommunikation der Menschen mit den Geistern dienen, werden Reinigungen (*limpiezas*) und Abreibungen (*despojo*) eingesetzt, die nicht nur die Befreiung von perturbierenden Geistern oder Vorstellungen befördern, sondern auch, mittels Botschaften über die Vergangenheit und Zukunft, das gegenwärtige Fühlen und Handeln beeinflussen. Der individuelle Körper dient dabei als somatisches Instrument der Kommunikation, als Empfänger der Geister von Toten und Gastnehmer der spirituellen Entitäten, die durch diesen sprechen. Letztere wechseln zwischen den Welten des Geistes und der Materie zum Zweck des Aufstiegs zu Reinheit und Licht. Diese reziproke Kommunikation der Welten führt zur fortwährenden Anpassung der Zeitebenen. Die

kommunikative Wechselwirkung Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kann so dem besseren Gleichgewicht des sozialen Systems und persönlicher Gesundheit dienen.

#### 4.4. Reglas de Congo

Der Begriff Palo – wörtlich übersetzt Holz – oder Palo Monte wird oft undifferenziert zur allgemeinen Bezeichnung der religiös-magischen Bantu- oder Congo Systeme verwendet. Die Reglas de Congo werden jedoch als Zweige (*ramas*) in Palo Monte Mayombe, Musunde und Brillumba (oder Vrillumba) sowie Regla Kimbisa unterschieden. Vor allem in der östlichen Region der Insel, in den Provinzen Guantánamo und Santiago de Cuba, ist auch die *Regla mortera* bekannt, die unter spezifischen Einflüssen der Regla de Arara beziehungsweise den Eingewanderten aus Haiti und deren Praktiken des Vodü, gleichfalls mit den Doktrinen und Praktiken des *espiritismo de cordón* und dem *espiritismo cruzado* assoziiert ist. Je nach Genealogie der Congo-Regel und spezifischer Herleitung (*rama*) der Gemeinschaft, wird eine ideomatische Mischung aus Castellano und Bantu-Sprachen verwendet, die als Kreolsprache Bozal bekannt ist. Als Zentrum der Praxis und der religiösen Magie fungiert die *nganga* die auch *nquiso*, *quindembo* oder *prenda* genannt wird.

„*Vivir no es más que darse en la muerte. O morir no es más que darse en la vida*“ schreibt der kubanische Ethnologe Figarola um festzustellen, daß die Congo-Regel ein kulturelles Ausdrucksverfahren, eine Art und Weise der Einbettung des Kubanischen, der Kubanerin, der Kubaner in ihre physische und historische Natur ist (Figarola 2006: 67). Weiters erklärt er, daß Palo Monte kein kontemplatives, passives System der Konformität oder Resignation ist, sondern eine Religion des Kampfes „...*una religión de pelea, en la cual quienes pelean son los hombres apoyados, y hasta guiados, por el nfumbi, gracias a él respaldados por los mpungos, y todos con permiso y beneplácito de Inzambi*“ (Figarola 2006: 54)

Der Besitzer eines magischen Kessel<sup>75</sup> - *tata nganga* oder *ngangolero* - stattet das subjektive Praxisobjekt mit verschiedenen Ingredienzien der Natur aus und ist mit einem spezifischen Toten – *nfumbe* - mit dem er einen Pakt abschließt, verbunden. Oftmals ist auch vom *perro-nganga* oder *perro prenda*, das heißt Hund des Kessels, die Rede. Der auch als *mbua* bezeichnete Hund kann einerseits als Hinweis auf die olfaktorischen Eigenschaften dieses

---

<sup>75</sup> Zur Bezeichnung dieses Kessels werden verschiedene Begriffe wie beispielsweise *nganga*, *prenda* oder *caldero* verwendet.

Tieres, sowie andererseits auf die wechselnden Dominanzverhältnisse von Nganga und Ngangulero gelesen werden. Ebenso reflektiert sich in der metaphorischen Verwendung des *perro* die historische Bedeutung der Sklaverei und die Verwendung der Spürnasen von Jagdhunden bei der Suche der Rancheros nach den geflohenen Sklaven (Vgl. Ochoa 2010: 275, Palmié 2002).

In Palo werden generell *prendas cristianos* und *prendas judías* unterschieden, sowie im Zusammenhang der Regla *muertera* die *nganga* oder *prenda haitiano*. Prendas werden als christlich bezeichnet, weil sie geweihtes Wasser der katholischen Kirche beinhalten und als getauft gelten. Eine getaufte *prenda* soll auch einen Nfumbe beinhalten, der im Leben ein Christ also getauft war. Die meisten der kubanischen Friedhöfe sind christliche Friedhöfe, mit Ausnahme des chinesischen Friedhofes in der Nähe des großen Friedhofes Colón und dem jüdischen Friedhof in Guanabacoa. Daher sind auch die meisten Nfumbe christlich und nicht jüdische Prendas (Ochoa 2010: 200ff).

Die Aneignung der Skelette führt in Havanna zu zahlreichen Grabschändungen, die in der Gesellschaft diskreditiert, sowie die legalen und illegalen Möglichkeiten von den Praktizierenden diskursiv verhandelt werden. Meist werden die Knochen über Nacht beschafft oder auf dem Schwarzmarkt religiöser Paraphernalia gehandelt (Mennel Notizbuch # 8, 2009).

„The prenda judía, then, became that power over life and fate created by Kongo and Kongo-inspired peoples, who worked it out of the storied folds of three cosmologies. Without it, there would be no Kongo Law. In affirming the figures of the devil, the witch and the Jew in a creative act of cosmological innovation, Kongo people devised a power that could wield death against the protections of all other sovereignty, be this West African or Catholic. By effectively rendering void Spanish Catholic and west African power over life once per year, on Good Friday, the prenda judía continues to be that force which grounds the autonomy of Kongo Law in Cuba. In the world of tumult, bondage, and misfortune that was the nineteenth century in Cuba, this new power guaranteed the importance of Kongo inspiration in the emerging order, and that is what mattered.“ (Ochoa 2010: 219)

Der amerikanisch-kubanische Autor Ochoa sieht vor allem in der intensiven Arbeit mit der *prenda judía* während der Karwoche (*semana santa*) einen wesentlichen Unterschied zur

*prenda cristiana*. Während erstere mit *hacer mal* und Schadensmagie assoziiert ist, werden die Arbeiten mit letzterer mit heilenden Tätigkeiten oder schadensabwendender Selbstverteidigung in Verbindung gebracht. Durch den Pakt, einer Art Arbeitsvertrag mit dem Geist eines Toten, wird die Praxis der Paleros hierarchisch und moralisch unter die der Regla de Ocha positioniert. Erstere wird auch als Kriegstaktik bewertet. Ochoa räumt folgende Unterscheidungskriterien in der Entstehung dieser eigenlogischen Hierarchie ein:

„Looking today at the division of healing labor between Palo and Ocha/Santo, it appears that west African-inspired practice ceded the ground of the Jew, the devil, and the witch to central African-inspired practice without contest. Perhaps it found the Kongo-inspired appropriation too alien, perhaps too risky, and perhaps too contradictory to the cosmological terrain it was staking closer to the Catholic-like principles of purity, hierarchical spiritual mediation, and divine absolution.“ (Ochoa 2010: 218)

Mit Bezugnahme auf die Eigenbezeichnung Palo Mayombe geht es nach Ansicht der kubanischen Historikerin Leyda Oquendo Barrios in den Gesundheitskulturen der kubanischen Congos nicht zuletzt aber um die Arbeit mit und Rekonstruktion der Natur:

„En el caso de las culturas afrocubanas podemos hablar de las culturas del llamado del Congo, de la selva. La del Mayombe es del sur, es decir Congo-Angolana. Y esa cultura Congo-Angolana es, que se llama en Cuba incluso palo, palo mayombe. Y mayombe quiere decir en una de las lenguas de estas areas del mundo bosque, selva. Y entconces tiene que ver con animales, culebras, qué se yo, es una manera de recrear la naturaleza.“ (Leyda Oquendo Barrios, Interview am 20.02.2004)

Das *nganga* oder *prenda* genannte Gefäß, aus Eisen oder Ton, wird angefüllt mit den Knochen eines Toten (*huesos de muerto*), Hölzern (*palo*), Pflanzen und Kriechtieren wie Würmer und Käfer, sowie Erde (*ntoto*) und Staub (*polvo*) diverser Fundstellen wie Gefängnissen, Krankenhäusern, Kirchen und anderem mehr. Die Verwendung von Hölzern wie *Abre camino* (öffne den Weg), *Raspa lengua* (Kratzen der Zunge), *Yo puedo más que tu*, (ich kann mehr als du) oder *Dominador* (Beherrscher), um nur einige der symbolischen Namen als Beispiele zu nennen, hängt von der je spezifischen Prenda, der Person und zu lösenden Situation oder Problematik ab. Die Namen deuten auf die wirksame Rolle der Sprache und Imagination im Umgang mit Konflikten und Affekten in einer Popularkultur, in



der der böse Blick (*mal de ojo*) und die schlechte Zunge (*mala lengua*) hoch im diskursiven Kurs stehen. Als Schutz davor werden Amulette oder Schlüsselanhänger getragen. In Bezug auf negative Gerüchte und schlechte Reden über Personen gibt es ein Sprichwort der Congos de Guanabacoa, das heißt: *oreja no puede pasar cabeza*. Dieses literal übersetzte Sprichwort „das Ohr kann nicht über den Kopf steigen“ bedeutet unter anderem, dass man sich nach dem Motto des Heiligen Thomas von dem Gehörten nicht irritieren lassen soll, also *ver para creer*, das heißt sehen um zu glauben.

Der Nfumbe agiert im Rahmen von Palo Monte als lebender Toter mittels der Prenda. Er wirkt damit in der Vorstellung der sozialen Akteure und ist mit denselben Qualitäten und Kennzeichen der Person vor seinem Zustand als Nfumbe ausgestattet. Er hat dieselben Vorlieben und Bedürfnisse wie zu Lebzeiten und muß mit Nahrung durch Blutopfer (*menga*), Tabak und Alkohol genährt (*alimentar*) werden, damit er arbeitet und für die gewünschten Aufgaben zur Verfügung steht. Nun spielt die Zwischenzeit, nämlich die Zeit des physischen Ablebens und dem Moment seiner Wiederbelebung als Nfumbe, eine nicht unwichtige Rolle. Meist werden mehrere Jahre oder Jahrzehnte als Übergangszeit bevorzugt, da der Nfumbe dadurch eine gewisse Erfahrung im Leben der Toten erreicht (Figarola 2006: 37, 52).

Die gleichzeitigen und konkurrierenden Beziehungen zwischen den Toten und den spirituellen Entitäten der so genannten *Palería*<sup>76</sup> werden von Figarola in folgende Ebenen unterschieden: Inzambi<sup>77</sup>, Mpungos, Ndoquis, Nfumbis und Lebenden. Als rektorisches Prinzip des Schicksals gilt, dass die Lebenden abwechselnd Gehorsam leisten und einfordern. Unglück, Krankheit und Naturkatastrophen sind Phänomene, die nicht selten als negativ konnotierte Zauberei (*hechizería*) und Hexerei (*brujería*) betrachtet werden, wenn sie nicht den Mpungo zugeschrieben werden können. Die Mpungo (auch *mpungu*) mit Namen wie beispielsweise Lucero Mundo (Elegua/Niño Jesús de Atocha), Sarabanda (Ogun/San Pedro), Siete Rayos (Changó/Santa Barbara), Ma Kalunga, Madre de agua (Yemaya/Virgen de Regla) oder Centella (Oya/La virgen de la Candelaria) werden in der transkulturellen Tradition als den Ocha/Orichas und katholischen Heiligen parallele Entitäten mit ähnlichen Qualitäten und Charakteristiken vorgestellt. Sie können Gutes und Schlechtes bewirken. Nsambi (Gott) ist

---

<sup>76</sup> Analog zum ursprünglich abwertend geprägten, heute aber vielfach ohne dies Konnotation verwendeten Begriff der Santería, verwendet Figarola den Begriff der Palería zur allgemeinen Bezeichnung der Praktiken der Reglas de Congo.

<sup>77</sup> Hier finden sich in der Literatur unterschiedliche Schreibweisen wie Nsambi, Nzambi, Zambi, die hier jeweils übernommen werden und für das höchste Wesen, den Gott der Congos stehen.

der Herr über Leben und Tod. Der Tod, wenn er nicht ein natürlicher und friedlicher Tod ist, bei dem die Person mit dem Mund nach oben (*boca arriba*) und geschlossenen Augen (*ojos cerrados*) einfach zu atmen aufhört, wird als Strafe aufgrund von Ungehorsam gedacht. Zahlreiche Mythen erzählen von den Folgen des Ungehorsams und erinnern dabei nicht selten an den Einfluß biblischer Geschehnisse, bei denen die Frau als Ursache des Übels dargestellt wird. In einer Mythe über den Ursprung des Todes, die von der Neugierde und Unfolgsamkeit gegenüber Nsambi erzählt, wird das Weiterleben durch Transformation der menschlichen Haut, ähnlich der Schlangenhäutung, verhindert.

*„La primera pareja, creada directamente por Nsambi, engendró un hijo que al poco tiempo murió. Nsambi les dijo que hiciesen un ataúd y les prohibió que volviesen a mirarlo. La mujer, impulsada por la pena, desobedeció al mandato y abrió al ataúd. Cuál no sería su sorpresa al observar que el niño había vuelto a la vida y estaba en el proceso de mudar su piel! Poco después el niño volvió a morir y Nsambi descendió de los cielos para reprochar a la madre. Desde ahora están condenados a morir. De haberme hecho caso, no habrían muerto, sino que hubieran cambiado de piel como la serpiente.”“ (Castellanos/Castellanos 1992: 135)*

Hier wird ein von Nsambi etabliertes Verbot, nämlich das tote Kind im Sarg nicht zu sehen, von der Mutter durch den Impuls der Trauer überschritten und missachtet. Sie zeigte sich sehr überrascht, als das Kind weiter lebte und die Haut wechselte. Doch zur Strafe starb es wieder. Die Gebotsübertretung der Frau hatte als Strafe für die ganze Gemeinschaft das Sterben zur Folge. Hier wird das von Gott etablierte Tabu nicht beachtet und mit Strafe durch Tod bedacht. Gewisse Ähnlichkeiten mit biblischen Inhalten scheinen durch und entsprechen dem kubanischen Synkretismus und dessen Verkettung von Zeichen und Inhalten.

Im religiösen Gesamtkontext stellte der mit der Spiritistin Philomena bekannte Obba Juancito, in einem gemeinsamen Gespräch Palo mit folgenden Worten dar:

*„El espiritismo es muy bueno. Ya, pasamos de esto. El espiritismo es muy bueno. De las personas ancestrales es. El palo es muy bueno, muy bueno, muy bueno. La meta de las personas es hacer santo. Es lo mas grande, hacerse santo. El que no haga santo, no tiene corona en su cabeza. No tuvo coronación en su alrededor. Ahora todo el mundo debe, debe saludar el santo en su cabeza por tener una coronación. Ahora hablamos del palo. El palo es,*

*el palo es diabólico. El palo es diabólico, lo que tu ves en una prenda. A montar una prenda tenemos que ir al cementerio hacer un pacto con un muerto, y encausar el muerto en un fundamento. Entiendes? Si a nosotros este fundamento, lo cogemos para el portamiento, para hacer bien, para ayudar a la gente, no vamos a tener problema. Ahora te voy a decir lo que es diabólico. Pero te quiero decir que esto es diabólico. Cada vez que uno hace santo, cada vez que uno hace santo uno se alivia, que quiere decir que mata y guerra no pueda, a su corazón, hacer mal, hacer daño, o va a esperar el bien de la vida. Por eso yo conozco muchos amigos míos que hoy son difuntos paleros que se han dedicado a mal camino y que han llegado a la orilla de nada. Entiendes, aquí mucha gente quiere prenda y las cogia y las cargaba para hacer veinte cosas. Quiere decir que el sapo en el budo es diabólico. Lo cogen para malo algún día Olofin, dios, le va a presentar la cuenta del mal que hizo. Para el santero, nunca le va a pasar esto. Ahora voy a ver el santero que se le amarren también. Porque ahora hay muchos santeros mercantilistas, entiendes, explotadores, en un momento en la vida, se les pasa la cuenta. Por eso se han puesto muchos santeros jóvenes babalawos que también son mercantilistas se dedican también a ciertos menesteres, a enamorar unas ahijadas mujeres y todo eso, que también se les pasa la cuerda. Pero cualquier de esta religión, la persona que se mantenga de la misma religión hay que morirse. Porque se ha demostrado. Y el palero que se dedica nada más que trabajar el palo para el bien estado puede acabar en el cielo todavía.“ (Obba Juancito, Interview am 16.06.2004)*

Juancito spricht hier von den drei wichtigen Kosmologien – Espiritismo mit Bezug auf die Vorfahren, Palo mit Bezug auf das Diabolische und Ocha mit Bezug auf die Krönung - und beschreibt diese in einem hierarchischen Modell, an deren oberster Stellung und Zielsetzung *hacerse santo* („sich heilig machen“)<sup>78</sup> steht. Jemand der *santo coronado* hat, muß von allen begrüßt, das heißt respektiert werden. Während Obba Juancito zuerst sagt *el palo es muy bueno*, sagt er in zweiter Instanz *el palo es diabólico* und bezieht sich dabei auf den Kessel, zu deren Herstellung die sozialen Akteure auf den Friedhof gehen (meist in der Nacht und verbotener, aber von den Wärtern tolerierter oder über Bestechung ermöglichter Weise) um dort mit einem ausgewählten Verstorbenen, einen Pakt abzuschließen, dessen Schädel und Knochen, dann in dem Kessel positioniert werden: *para montar prenda*. Neben dem fundamentalen Pakt zwischen einem Palero und einem *nfumbe* (Toter) werden hier das *hacer*

---

<sup>78</sup> Für die Initiation in die Regla de Ocha werden unterschiedliche Begriffe wie beispielsweise *hacerse santo* (sich heilig machen), *tener santo coronado* (den Heiligen gekrönt haben), *tener santo hecho* (den Heiligen gemacht haben) verwendet.

*daño* und *amarre* als wichtige psychologischen Taktiken<sup>79</sup> der Palería genannt. Jedoch wie der Mensch seine Probleme löst und welche Mittel und Wege er zur Herstellung des Wohlbefindens bemüht, hängt nicht zuletzt von seinem Schicksal, seiner spirituellen Protektion und seiner Begegnung mit den „richtigen“ Personen und deren Wohlwollen ab.

*“ Entonces eso es según. Aquí hay una cosa que se llama el owo ere. Ire o owo ere. El bien de la mano derecha. Hay gente que tiene mano para levantar una persona. Hay gente que no tienen manos para hacer eso. Quiere decir que el bien esta en los manos, que esa persona tenga manos. Entiendes? No hacer santo a lo mejor a una persona que no este para eso. Y viene por otro lado y la da para la vida, que mis manos no le pueden dar. Es decir es con ciertas personas en la vida, el bien en las manos de las personas. Hay gente que tiene el aché en las manos. Eso es de los misterios de la vida. Si de todas formas yo te puedo decir de todo tipo de las religiones, lo malo y lo bueno, lo iwore y lo owolre, si esa mano le va bien a la persona, lo mismo le puede dar bien a la persona, lo malo, no le va bien, no le van a darlo. Pero tiene que buscarle el camino donde después donde fue el error, para levantar la cabeza. “ (Obba Juancito, Interview am 16.06.04)*

Hier wird von den Mysterien des Lebens gesprochen, von Aché<sup>80</sup> das manche Menschen in den Händen haben und für Gutes und Schlechtes verwenden können. Der Obba spricht im Sinne der sozialen Körperdimension von der rechten und der linken Hand, mit Yoruba-Referenz auf *lo iwore* y *lo owolre* sowie in spanischen Begriffen von *lo mal* y *lo bueno* als ethisch-moralischen Kriterien. Es geht darum, die eigenen Fehler zu erkennen, um zu erneutem Selbstvertrauen und zu einer mutig gelassenen Haltung zu gelangen. Was und wie dies geschieht, hängt von den spirituellen Umständen einer Person ab, erklärt Obba Juancito. Wie aus dem weiteren Gespräch hervorgeht, kommt es darauf an Gutes oder Böses zu tun, jedoch widmen sich nach Aussage des Obba 99% der Arbeiten von Paleros der Erzeugung von Schaden. Diese vorurteilsgeladene Differenzierung nimmt Bezug auf die Kommerzialisierung der Religionen und jeweilige persönliche Abhängigkeiten. Sie findet in einem heterogenen Feld teilweise konkurrierender Ressourcen, psychologischer Konflikte und ökonomischer Problemlösungen statt. Wie der Ethnologe und Historiker Stefan Palmié darlegt, werden die narrativen Diskurse im praktischen Universum in dem diese hierarchisierenden Unterscheidungen operieren, oft überbetont. Die diskursiv verhandelten

---

<sup>79</sup> Die psychologischen Störungen der Schadenserzeugung (*hacer daño*) und des Festbindens (*amarre*) werden in Kapitel 6 näher erläutert.

<sup>80</sup> Energiekonzept der Santería, das hier im Sinne von Talent und Gabe verstanden werden kann.

Rangordnungen referieren einerseits darauf, dass Palo schneller arbeitet und schnellere Resultate der Problemlösung mit sich bringt, sowie andererseits Ocha als reiner betrachtet wird. Jedoch arbeiten zahlreiche Santeros und Babalawos auch mit ihren früher erworbenen *prendas*:

„Apart from the order of initiation there are other symbolic facts that underline a concept of the temporal primacy of palo. ‚*Muerto pare al santo*‘ – the dead give birth to the gods – practitioners of regla ocha will say, usually referring to the obligation to honor deceased priests and family members before commencing a ceremony involving the oricha, or to clarify certain euhemeristic notions about the origins of the gods themselves. But as noted above, the term *muertos* points to an ambiguous category of beings. Despite all spiritist influence on the conception of the afterlife, the dead remain entities whose moral characteristics can be ascertained only in the course of interaction. The realm of the dead is literally a wilderness, a kind of primeval preserve into which people venture to domesticate or colonize its denizens. Such forays may be undertaken to assert kinship ties and bind the dead into enduring moral relationships. But the realm of the dead is also a reservoir of mystical labor and may turn into a theater of slave-raiding operations.“ (Palmié 2002: 195)

Im Gegensatz zu dem in Palo initiierten Ethnologen Todd Ramón Ochoa, der das therapeutische Repertoire der Paleros zum Heilen wie zur Selbstverteidigung und Schadenszauber hervorhebt, entsprechen laut Palmié die eher funktionell differenzierten Ritualsprachen unterschiedlichen Waffen in einem komplexen System individueller Selbstbehauptung. Der gegenwärtige Trend zur gesellschaftlichen Medikalisierung ebenso wie zum Gebrauch von Kriegsrhetorik im Feld der Gesundheit entspricht gleichfalls einem Kampf gegen physische und psychische Krankheiten.

„To them, the differences between what they tend to call *ocha* and *palo* relate to conceptions of the morality of relationships between human and superhuman agents considered possible within, and enabled by, what I suggest are two conceptually distinct but practically intertwined ritual idioms: one foregrounding reciprocal interchange and divine initiative (regla ocha), the other cast in terms of wage labor and payment, dominance, and potential revolt (palo monte).“ (Palmie 2002: 25)

Die moralisch differenzierte Beziehung zwischen menschlichen und übermenschlichen Akteuren wird hier zwischen den Yoruba und Congo Traditionen mit reziprokem Austausch und göttlicher Initiative durch die Orichas im Gegensatz zu Begriffen der Lohnarbeit und Zahlung, Beherrschung und potentieller Revolte festgelegt. Wenn auch offiziell die Abgrenzungen durch Santeros von Paleros betont werden, so erklärt Gerardo Beriguer Fé seine Beziehung auf der Ebene der Freundschaft:

*„Mi criterio es que un buen amigo nunca se olvida. Lo primero que hize fue palo, aunque haga otras religiones, esa es mi criterio. Otras religiones, esa que hizo primero no lo puedo olvidar y tiene que seguir en esa, y va a seguir actuando en esa. Nunca se le dice a una persona que aquello, es que deja a la una religión, que profeso está. Todas las profesiones que se inician, una persona se inicia y debe seguirlas. Ahora, en cuanto hace santo ya el santo le puede prohibir ciertas cosas. Y esa persona lo que pueda decir es no ir como antes. Sino mirar lo que creo, le dio el santo. Porque el santo es una cosa grande. Por algo es lo último que se hace. Ya después que se hace santo, la persona no debe ser otra, no debe profesar otra religión. No se debe dejar tocar su cabeza otra vez. Ahora ya eso es por respeto a esa cabeza, a ese santo no se debe hacer más nada. Y ahí había un caso que había personas que no han respetado lo que ha dado el santo. Han tenido muerto, problemas por no acceder al santo.“* (Gerardo Beriguer Fé, Interview am 18.07.04)

In dieser Aussage spiegelt sich der Zeitpunkt (*lo primero que hize fue palo*) und der zeitliche Verlauf wie er oftmals in der Initiationsabfolge mit der höchsten Stufe, die in *hacer santo* genannt wird (*por algo es lo último que se hace*). Mit einer Initiation in Ocha wird die Bedeutung des Kopfes betont, der danach nicht mehr berührt oder an dem keine Veränderungen mehr vorgenommen werden dürfen. Gerardo verweist aber zugleich auf die parallele Ausübung mehrerer Religionen im Sinne eines Religionspluralismus, der für die synkretistische Praxis in Kuba nicht untypisch ist.

Für die kubanischen Bantusysteme ist das Konzept des Rasters (*rastro*) im prinzipiellen Sinn der Prägung, Kontamination und Ansteckung von praktischer Wichtigkeit. Es wird davon ausgegangen, dass alles was mit menschlichen Wesen in Kontakt war (Erde, Haar, Haut, getragene Kleidung, u.a.m.), Spuren hinterlässt. Das bedeutet in der weiteren Dimension des Begriffes *rastro*, dass es mit den adäquaten Vorgangsweisen „gefangen“ und sowohl für als auch gegen ein Individuum verwendet werden kann. Der Besitzer eines Rasters kann durch

dessen Besitz beziehungsweise durch entsprechende Aneignungsprozesse zum Machthabenden über den Willen einer Person werden: *convertirse en dueño de la voluntad de esa persona*. Mit dem Ziel der Aneignung zum Zwecke der Willensbeherrschung über eine Person werden Raster dieser Person oder von ihr verwendete Dinge entwendet, um mit ihnen zu arbeiten (*hacer trabajos*) und magische Praxis auszuüben: *coger el rastro para hacerle brujería a una persona*.

In der kubanischen Kulturtradition manifestiert sich an diesem konzeptuellen Beispiel „akkumulierte Geschichte“<sup>81</sup> als transformierte gegenwärtige Praxis der Versklavung durch die erläuterte Gefangennahme und Aneignungsprozesse des Fremden, das zum Eigenen gemacht wird. Das Konzept der anthropologischen Spur ist den Begriffen von *huella* y *sombra*, das heißt von Fährte und Schatten ähnlich, aber nicht gleich: *similar pero no igual*. Insbesondere zu den Vorstellungen des Schattens gibt es eigene Zeremonien, um den Schatten eines Individuums zu subtrahieren beziehungsweise zu entfernen, was mit „den Schatten zu töten“ (*matarlo*) gleichgesetzt werden kann (Figarola 2006: 313).

Figarola macht auf die Schwierigkeit der Auseinanderdividierung der mystischen Kräfte und esoterische Undurchdringbarkeit der Parameter der Congo-Reglas aufmerksam, in dem er das zentrale Moment der Flucht vor dem Schicksal hervorhebt:

*„La relación entre los muertos y los dioses del mundo congo cubano alcanza una dimensión de misterio difícil de igualar en la cual coinciden los muertos que caminan, la dureza simbólica del palo de nuestros bosques y cierta búsqueda cargada de misticismo de lo inorgánico; la angustia por la obtención de la impenetrabilidad, la dimensión incognoscible de la sombra, del rastro, de las huellas múltiples de los caminos del hombre resueltos en un solo sendero del porvenir de cada cual; la conotación esotérica del fuego, el filo y la sangre; las diversas variantes del trance y la posesión, su semejanza con la muerte, los anuncios de llegada y de partida de los seres que en la posesión matan por un rato a los mortales que con ello, poco a poco, paso a paso, van aprendiendo a morir, acostumbrándose a morir; el llamado perenne de la manigua, del cementerio; las acechanzas de Lukankasi habitando en los platanales, procurando escapar de la vigilancia de Inzambi, para regar por el mundo la cosa mala.“* (Figarola 2006: 58)

---

<sup>81</sup> Mit Bezug auf Palmié (2002) kann von einer wechselseitig wirksamen „Geschichte der Politik“ und „Politik der Geschichte“ gesprochen werden.

Als Elemente der ingenösen Interpretationsmatrix können die unterschiedlichen spirituellen und materiellen Entitäten, verschiedene Funktionen der praktizierenden Palero-Familien, sowie Initiation, Rituale und Zeremonien der Nahrungsgabe durch Blutopfer, Kerzen, Tabakrauch und hochprozentiger Alkohol (*aguardiente*) ebenso wie Zeremonialobjekte der Divination (*mpaka/cuerno* und *coco*) und Perkussion oder die emblematischen Zeichen als Firmierungen untersucht werden. Für ein Verständnis der kulturellen Tiefenstrukturen dieses Referenzsystems mit zentralafrikanischer Transzendenz sind die *firmas* wichtig. Diese sind eine Art graphische Kodierung oder Unterschrift des individuellen Palero im Pakt mit dem Nfumbi beziehungsweise der graphische Schlüssel zur persönlichen Nganga, mit eigenen Namen wie beispielsweise das Haus des Palero Nelson Diaz *Basurita Mala Vianda* (Abfall von schlechtem Gemüse), und seiner Prenda *Lucero Madruga* (Morgenstern), die einen Fötus beinhaltet. Das Zeichen wird mittels einer Spur aus Pulver (*polvo*), eine Art Schießpulver, angezündet und führt hin zur Prenda. Die Partizipation von Frauen beziehungsweise deren Ausschluß an Ritualen im sakralen Raum wird vom menstruellen Zyklus bestimmt, da das Blut (*menga/sangre*) der Menstruation mit Unreinheit (*impureza*) assoziiert ist, und aufgrund des Verlangens der Nganga nach Blut für die Frau als potentiell gefährlich gedacht wird (Mennel 2005: 62ff).

Den Erzählungen von Tata Francisco folgend, lässt sich die elementare Struktur von Ritualen und Zeremonien in Palo wie folgt beschreiben:

*„Nosotros para todo primero tenemos que hacer un rezo, ya cuando uno va a llegar a ese cuarto no es como aquí, para poder conversar del Palo Monte, hay que prender una vela y rociar el fundamento, entonces después que la rociamos, la humeamos con un tabaco. Con un tabaco, así, más o menos entonces (habla lengua) es un dios en todas las religiones. Sambe, que es la cruz y el cristo, entonces se dice (habla en lengua) y contestan los que estan a mi alrededor, somos o no somos, contestan: somos! Santo Tomás, ver para creer (habla lengua) va con licencia Lucero (habla lengua), así se llama el lucero mío, lucerito cuatro viento venceremos. Va con licencia Sarabanda via montaña, siete palo, (habla lengua); va con licencia siete rayo, siete palma (habla lengua). Quiere decir que en todo el mundo existe ese santo, (habla lengua); quiere decir porque el mundo es redondo, va con licencia (habla lengua), quiere decir la Caridad del Cobre (habla lengua), eso quiere decir la tiñoza (habla lengua). Quiere decir cuando nosotros vamos a preparar un polvo recogemos las plumas de la tiñoza para todas las personas echarle el polvo, lo mismo para bueno que para malo, va*



*con licencia (habla lengua) quiere decir la Virgen de Regla, quiere decir que cuando el mar se bota, se traga el mundo (habla lengua) y todo lo que encuentra por el medio se lo lleva, se bota el mar, se lo lleva por eso se llama Madre de agua, traga mundo (habla lengua) quiere decir Oya que vive en la puerta del cementerio, que es cuando viene el carro con el muerto, con el carro abre la puerta entra el carro hasta la iglesia que está allí en el cementerio (habla lengua) quiere decir muerto que ya la persona esta muerta (habla lengua) quiere decir cementerio, va con licencia, tiembla tierra, ese es Obatalá porque este es un santo que cuando se sube la persona en trance, tiembla, va con licencia (habla lengua) sabe quien es San Lázaro, ese es el carro de muerto, el carro es porque lo estan velando en la funeraria y ese carro que viene que lo van a enterrar a las 4.00 ese es San Lázaro y se lo entrega a Oya es la que abre la puerta cuando llega San Lázaro, entra el carro sacan el cadáver, la caja y San Lázaro se vuelve a ir. Es el carro que se va, el carro no espera a que lo entierren a la vez que el llega y lo entra, el vira la espalda y se va. El carro es quién recoge al rico, al pobre, al que muere en la calle y no tiene familia, siempre hay que meterlo en una caja y llevarlo en un carro, entonces ahí se acaba el rezo.“ (Tata Francisco Castañeda Rabez, Interview am 21.05.1997)*

Die eröffnenden Gebete und Gesänge an das Fundament stellen eine Bitte um Bewilligung und Zustimmung der spirituellen Entitäten dar. Sie zeigen fast immer einfache melodiöse Strukturen, mit kurzen sich wiederholenden Motiven, die im alternierenden Vortrag zwischen Solist (*insunsu/gallo*) und Chor (*muana/vasallo*) vorgetragen werden. Dabei improvisiert der Solist als *gallo* (Hahn) teilweise über dem responsiven Gesang des Chores. Nach dem Anzünden von Kerzen und der Beräucherung der Prenda mit Tabak, wird um die Zustimmung (*licencia*) der Mpungos für die bevorstehende Arbeit (*trabajo*) gebeten. Die Bedeutung der Musik und der gesprochenen Worte, insbesondere aber *mambos* y *puyas*, als rituelle Gesänge und Beschwörungen im rituellen Handlungsrahmen der Reglas de Congo kann nicht genug betont werden, was mit der Aussage „*el canto lo es todo*“ ausdrücklich unterstrichen wird (Vgl. Castellanos/Castellanos 1992: 152).

Im *juego de palo* wird mit Musik der Congo-Trommeln (*ngoma*, *tumbadora* oder *cajones*), einer *guataca* und eines *chequeré* interpretiert. Es wird gesungen und *el cajón/los cajones* geschlagen wie Tata Francisco offenbart:

*„Entonces se le canta unos cantos (habla lengua) para que la prenda (habla lengua) va con licencia por protección de dios, quiere decir: porque toda persona crea o no crea tiene una protección espiritual, así usted no tenga santo, porque todo ser humano tiene una protección espiritual porque nosotros estamos vivos verdad, ahora tenemos una protección de un espíritu que es que da la fortaleza para poder caminar, conversar cuando nosotros nos acostamos a dormir que decimos: bueno hasta mañana. Mañana nos vemos a tal hora porque vamos a dormir. Son muertos todos, inclusive yo llamo a mi mamá ahí va con licencia a mi hermano José Castañeda que era mi Papá todos son en un santo y es santera la llaman por el nombre de santo Obabi, quiere decir un rey, ahora Sofía se llama Oyaima es una reina dentro del santo. Cuando usted esta en un problema de religión, lo mismo en el palo que en el santo, hay que llamarlo por el nombre que usted sacó en el santo, no se puede llamar por su nombre, a mi nadie me dice Tato, me tiene que decir Engo en el palo y Sofia hay que llamarla por el nombre de santo Ena de acuerdo a toda las deudas en cada región tiene un nombre. En el palo saca su nombre y en el santo saca su nombre y si pasa algún muerto a procesión espiritual tiene su nombre, entonces cuando viene ese muerto habla como se llama, si es lucumí tiene que hablar lucumí, si es congo, habla congo. Lo que el Congo es distinto a la santería.“ (Tata Francisco Castañeda Rabez, Interview 21.05.1997)*

Die Zuschreibung der Ermächtigung von spirituellem Schutz als Handlungsmacht, die den Menschen aufrecht gehen und kommunizieren lässt, wird als unabhängig von einer spezifischen Initiation gesehen, stellt aber eine zentrale Beziehung der Menschen mit ihrer spirituellen Umwelt dar. Diese Beziehung der Paleros wird durch Tieropfer und Musik genährt und belebt. Die Perkussion der Palería unterscheidet sich von jener der Santería, durch stärkere Akzentuierungen, mit größeren Pausen und anderem Klang. Die Musik von Palo ist eher gewaltig, mit schnellerem Takt und Tempo, daher auch mit schnelleren Tanzschritten, die vor den Trommeln meist in Solotänzen ausgeführt werden, während das Publikum in einer Art Halbkreis leicht sich bewegend aufgestellt ist:

*„Yo canto y los demás van respondiendo, un coro. Así se hace la ceremonia y el tambor sale o es después de la ceremonia? Claro, puede ser un rezo (canta en lengua), entonces con los cajones tocan hasta que yo termine el rezo; pero cuando se está consagrando no se puede tocar porque interrumpe. Por qué interrumpe? Porque si usted está comiendo no puede bailar. Si, los cajones se consagran, ellos llevan su ceremonia, los*

*cajones se tocan porque lo primero que existió fue el cajón.*“ (Tata Francisco Castañeda Rabez, Interview am 21.05.1997)

Es gibt zahlreiche Gesänge oder Mambos, die als *rezos* zur Eröffnung einer Zeremonie, für einen speziellen Mpungo, oder auch als Gesänge für die Nganga eingesetzt werden. Die in ihrer musikalischen Form komplexeren *managua* (auch *macagua* genannt) haben einen improvisatorischen und kontroversiellen Charakter. Diese Gesänge sind mit einem bestimmten Typ von Kreistanz verbunden. Eine besondere Form des Gesanges oder des Besingens der Nganga stellen die *puyas* dar, die gewalttätige Verbalisierungen zum Zwecke des Aufreizens (*rocar la nganga*) derselben beinhalten. Stefan Palmié verweist mit Referenz auf David Brown (1989) sowohl auf die spanische Etymologie von *puya*<sup>82</sup> im Sinne einer Waffenspitze und der metaphorischen Verwendung im Sinne von Zuspitzung hin, als auch auf die Praxis der Bakongo im Sinne des Nagelns (*clavar*) oder Nägel Einschlagens:

„If the western Central African minkisi complex dissolves the distinction between objects and persons in the creation of personalized medicines (or „medicinalized“ persons, in the case of ancestral graves and the bodies of chiefs), the Cuban equivalent circumscribes a less indeterminate but at the same time more ambivalent conception of the relation between people and things: one akin to the historical social fantasy – characteristic of New World plantation regimes and amply attested to the discourse of enlightened proslavery economists – that the productive consumption, not only of alienated labor, but of the objectified laborer him- or herself represented a desirable social end.“ (Palmié 2002: 175)

Zahlreiche Aktivitäten im Zusammenhang der kubanischen Ngangas erinnern an die historischen Erfahrungen der neuweltlichen Sklaverei und Plantagenkulturen. Die Riten der Reglas de Congo, in denen der Körper des Mediums die Präsenz des Nfumbe einverleibt (genannt *ngombo*), verweisen ebenso auf die Sklaverei wie die Anrede der Nganga durch den Tata nganga als „*mi amo*“ im Sinne von mein Herr oder Meister, oder das „*dar vueltas por el ingenio*“, das als Abschreiten der Zuckerfabrik im Rahmen des rituellen Raumes durch das

---

<sup>82</sup>Durch Kontextvermischung, die auch verstanden werden kann im Rollenverständnis multipler Identitäten, die sich aus der Konfusion von Freizeit und Berufszeit gedacht werden kann, zeigt sich jedenfalls in der kubanischen Alltagskultur eine große Bedeutung der Feste. In diesen finden sich Spuren der „*pujas congas*“ – verstanden als improvisatorische und gesungene Duelle – in denen die Konfusion von Zeiten und Substanzen der Alltäglichkeit nicht nur sichtbar, sondern auch ostensibel sind. Ein beispielhaftes Muster dieser gesungenen Duelle findet sich oft in den Rumbas (Vgl. Figarola 2006: 123). In der Literatur finden sich beide Schreibweisen: *puyas* – *pujas*.

Medium beobachtet werden kann. Die Konzeption des Nfumbé als Geistwesen von Sklaven, sowie die Bezeichnung der Ngangas mit Namen wie „María Chola Wengue“ oder „Francisco Siete Rayos“ beispielsweise, können als weitere Hinweise eben dieser traumatischen Geschichte und rituell erinnerten Erfahrungen gelesen werden. Direkte oder indirekt dienen die gewaltgezeichneten Expressionen der Reglas de Congo als performative Handlungen im rituellen Kontext auch zur Katharsis und Transformation inhärenter Spannungen und Gewalterfahrungen des Alltags (Palmié 2002: 175f).

Der Akt der Besessenheit stellt in der eskatologischen Sicht des Palo einen Akt der Kreation und nicht der Entfremdung dar, die durch Nzambi und damit letztlich durch den Menschen selbst zum Ausdruck gebracht wird. Dabei ist die wichtigste Aufgabe die Selbstfindung: „*Cualquier tata-nganga avezado en el corpus doctrinal del sistema, que es totalmente de tradición oral, aceptaría sin ambages la afirmación de los sofistas de que el hombre es la medida de todas las cosas.*“ (Figarola 2006: 105)

In der Beobachtung von Figarola zeigt die Emergenz von Palo Monte mit einer relativen Sicherheit, daß die ersten Entitäten, die als Gottheiten herangezogen wurden, weniger in den Naturkräften sondern in den menschlichen Gefühlen – *el amor, el odio, la venganza, la tristeza, la alegría, el miedo* – zu finden sind. Im Zusammenhang mit den *prendas judías* werden von Figarola vor allem Emotionen wie – *despecho, venganza y odio* – angeführt. Die Gewissheit dieser präsystemischen Referenzen auf Emotionen wie Liebe, Hass, Rache, Trauer, Freude, Angst, Erbitterung und Verzweiflung ergibt sich primär aus der Beziehung der Antinomien, also den Begriffen, die ihren Widerspruch und ihr Gegenteil erfordern und benötigen. Um diese Relation zu beweisen oder bewerten, bedarf es des Rekurses auf das Initiatorische – als Weg zum Wissen und zur praktischen Kenntnis des Selbst. Figarola vermutet in dieser Notwendigkeit der Beziehung der unlösbaren Widersprüche eine Art der Anerkennung, die Foucault in der Überlegung formulierte, daß der Tod des Menschen als eine Konsequenz des Todes von Gott (im Sinne Nietzsches als „Gott ist Tod“ oder „Gott ist tot“) gelesen und interpretiert werden könne (Vgl. Figarola 2006:15, Castellanos/Castellanos 1992: 136).

Die Begriffe des Paktes sind verhandelbar, aber der Pakt an sich nicht. Der Nfumbi wird wie bereits angeführt auch *perro de prenda* genannt. Dieser kann gelobt werden für seine guten Dienste, beispielsweise mit Tieropfern, meist Hähne (*gallos*) und Hühner (*gallinas*), oder er

kann bestraft werden, in dem er geschlagen (*azotándolo*) oder mit einem schwarzen Tuch bedeckt wird. Es kann Nfumbis geben die vorher Ndoquis waren, auch wenn nicht alle Gläubigen darin übereinstimmen. Unter Ndoquis versteht man generell den Geist von bereits verstorbenen Personen, mit bekannten oder imaginierten Biografien. Es handelt sich meist um Verstorbene, deren Existenz vor allem im Bewusstsein der Praktikanten beziehungsweise der Gläubigen durch Offenbarungen bekannt sind, oder die der Palero durch verschiedene Wege oder Recherchen erkundet hat. Die Ndoquis sind oft ein perturbierendes und unkontrollierbares Element. Ein Ndoqui, der einer Prenda untergeordnet oder in Form einer *chicherekú* damit verbunden ist, verlässt den Status de Ndoqui und wird zum Nfumbe. Daher beschränken zahlreiche gläubige Autoritäten den Begriff Ndoqui auf die Bezeichnung gerufener Geister mit wenig Entwicklung, also schädigende Gestalten. Mit der Kategorie Nkisi ist der Boden oder die Erde, in einem inherenten Sinne bezeichnet, Erde die *huellas de todos los seres humans* enthält, die über die Zeit über diese Erde gewandert sind. Es ist die Erde mit dem Register des Lebens, das darauf stattgefunden hat. Aber der Boden an sich, ist ein Ort der rationalen Kraft oder kräftigen Vernunft, dessen Prinzipien zur Handlungsanleitung erhoben werden (Figarola 2006: 167f).

Für den Zusammenhang der vorliegenden Arbeit ist die Verbindung von transzendenten Entitäten mit Emotionen im Hinblick auf die Synergie der therapeutischen Wirkfaktoren von gesundheitsrelevantem Interesse. Die religiöse Konstellation symbolischer Objektivierungen, praktischer Assoziationen und heilender Handlungen bezieht sich letztendlich auf die höchsten Funktionen der Spezies Mensch, nämlich des Vorstellens, Denkens, Sprechens und willkürlichen Handelns. Die Faktoren der Gefühle und Empfindungen sind für den menschlichen Gesundheitszustand – zwischen Leben und Tod – ebenso von zentraler Bedeutung, wie für den Umgang mit der Vergangenheit und Gegenwart. Palo monte bietet dazu einen spezifischen Rahmen.

„Das kulturelle Management der Körper der Lebenden und der Toten im Sinne eines Kontinuums“ (Lock 1993: 141) wird von den Akteuren der Reglas Congo in den Komponenten des Paktes und der reziproken Beziehung von Menschen und Toten (*nfumbi*), Gottheiten (*mpungo*) und anderen spirituellen Einheiten der Natur (*palo, monte, río, mar, viento etc.*) unter dem transgenerationalen Einfluß des Attraktors der kolonialen Zuckerrohrplantagen organisiert. Mit entsprechend entwickelten Ressourcen der Verteidigung und praktischen Kenntnissen der Heilung (*rayar, echar polvo, amarrar en la tierra, enviar*)

werden zum Schutz und Widerstand individueller Personen in kritischen und konflikthaften Situationen rituelle Handlungen der Bindung an die Prenda oder der Herstellung von Bilongos („Zaubermittel“), sowie den entsprechenden Befolgungen von Anweisungen zweckbezogen umgesetzt.

#### 4.5. Regla de Ocha-Ifá

Die Regla de Ocha und Ifá funktionieren in Kuba als kooperierende, komplementäre und rekursive Systeme. Ursprünglich wurde diese synkretistische Glaubensform von den Katholiken abfällig, mittlerweile jedoch von manchen Praktizierenden dieser Religion selbst als Santería („Heiligerei“) bezeichnet. Gegenwärtig ist ein Trend zur sprachlichen Reafrikanisierung zu beobachten. Auf Basis der dominierenden Referenzelemente sprechen Kubanerinnen und Kubaner von der Kultur oder Religion Yoruba Religion: *la cultura o religión Yoruba*. Sie unterscheidet sich von den afrikanischen Praxisformen ihrer Herkunftsregion, den Yoruba Territorien Westafrikas<sup>83</sup> und hat sich durch ökologische, historische, demographische, soziologische, wirtschaftliche und politische Einflußfaktoren vor allem im kubanischen Westen seit Mitte des 19. Jahrhunderts rekonstruiert. Die Regla de Ocha wurde von den historischen Akteuren mit neuen Konnotationen aufgeladen und den jeweiligen Umständen entsprechend adaptiert und konzeptualisiert. Das kubanische Regelsystem unterscheidet sich von den Orisa-Kulturen Afrikas unter anderem durch die Verehrung zahlreicher Orichas<sup>84</sup> („Gottheiten“ der Regla de Ocha) in einer Gemeinschaft und andere formale Strukturen und Inhalte. Diese Unterscheidungen werden auf die traumatisierenden Erfahrungen der Sklaverei, des spanischen Kolonialismus und Katholizismus, die Machtstrukturen der Plantokratien, die neue Ökologie, ebenso wie auf die sozial- und kulturpolitischen Institutionen der *Cabildos de nación* zurückgeführt. Letztere gelten aufgrund ihrer historischen Bedeutung zur Herstellung von Solidarität und wechselseitiger Hilfeleistung als Vorläufer der gegenwärtig in religiösen Zweigen (*ramas*) organisierten Gemeinschaften (Vgl. Mennel 2005: 48ff).

---

<sup>83</sup> Die Yoruba Territorien befinden sich vorwiegend im heutigen südwestlichen Nigeria und nordöstlichen Raum der Republik Benin. In Kuba wird der Terminus Yoruba als ein Metaethnonym verwendet, das unterschiedliche Gruppierungen wie Egbado, Iyesá, Oyó und andere einschließt.

<sup>84</sup> Die Konzepte Orichas und Ochas werden in Kuba synonym mit Santo (Heilige) verwendet, aber auch als Kräfte (*fuerzas*), Mächte (*potencias*), Besitzer (*dueños*), Gottheiten (*divinidades*), Gott/Göttin (*dios/diosa*) oder König/Königin (*rey/reina*) bezeichnet.

In Anbetracht der durch den Sklavenhandel und die Sklaverei zerrissenen Familienbande hatten diese Hilfgemeinschaften in gewisser Weise auch die Funktion von Ersatzfamilien. Die Genealogien der meisten Zweige oder Kultgruppen reichen in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück. Die durch Namen unterschiedenen *ramas* werden jeweils auf einen gemeinsamen Ahnen oder eine Gründungspersönlichkeit zurückgeführt, deren Traditionen in religiösen Häusern - den *casa templos* oder *ilé ochas* – durch die Familien (*familia religiosa*, *familia de piedra*) und deren Mitglieder verehrt und fortgeführt werden (Vgl. Brown 2003: 98ff).

Als religiöses System und philosophische Praxis operiert die oral tradierte Kosmologie durch eine Serie vernetzter Komponenten sozialer, kultureller und natürlicher Elemente. Die Grenzen der Parameter überlappen sich und sind aufgrund ihres polymorphen Charakters oftmals schwer zu definieren. Zum Zwecke weiterer systematischer Forschungen, werden hier im Überblick einige Teilaspekte angeführt, die der Zugänglichkeit für Detailstudien dienen und auf die nichtlineare Komplexität des Systems hinweisen (Vgl. Valdés Jane 2005):

- Das Orakelsystem (mit den Subsystemen Ifá, Dilogún und Biange und Atitoto)
- Die Orichas und Ochas
- Die Mythologie (*patakinés*) und durch historische Legenden, Refrains, Sprichwörter und orale Literatur übermittelte „Wissenschaft“, die mit den Zeichen der Orakelsysteme und insbesondere mit der Regla de Ifá assoziiert sind.
- Die Priesterinnen und Priesterschaft
- Die Ritual- und Zeremonialsprache
- Die Riten und Zeremonien
- Die Gesänge und Tänze
- Die Musik und musikalischen Instrumente
- Die traditionelle und religiöse Kleidung, sowie Körperverzierungen
- Rituelle Speisen und Getränke
- Graphische Repräsentationen
- Medizinische und im religiösen Kontext verwendete Pflanzen
- Religiöses und laizistisches Handwerk
- Rituellem und laizistischem Raum
- Ethische Codes und Normen der religiösen Bevölkerung
- Zeremonielle und monetäre Tribute
- Genealogie und religiöse Familie

Priesterinnen und Priesterschaft der Regla de Ocha-Ifá werden generell in vier Ebenen des Zugangs differenziert:

1. Anwender sind Personen, die einen bestimmten zeremoniellen Kompromiss mit Ochas und Orchisa haben beispielsweise durch *resguardos* (Schutzobjekte)
2. Personen, die die Initiationszeremonien (*Kari Ocha* oder *Asentar Ocha*) erlebt beziehungsweise wörtlich übersetzt „das Heilige gemacht haben“ oder „das Heilige gekrönt haben“: *tener hecho santo, tener santo coronado*; sie werden als Olochas bezeichnet und wenn sie selbst Initiationen anderer Mitglieder übernehmen als Iyalochas und Babalochas (Mutter/Vater von Ochas) bezeichnet
3. Olochas die *pinaldo* (Ermächtigung durch Weihung zur Schlachtung der Opfertiere) erhalten haben und Olocha, die als Oyugbona und Obbá oder Oriaté tätig sind, mit der Funktion der Assistenz beziehungsweise des Zeremonialmeisters bei Initiationszeremonien aufgrund von durch die Gruppe anerkanntem Wissen und Kenntnissen ohne spezifische Weihen;
4. Olochas, die in Ifá eingeweiht sind, wobei diese zwischen jenen die *Kuanaldo*, das ist die Übergabe des sakralen Messers zur Schlachtung von Opfertieren, erhalten haben und jenen die Odun erhalten haben, unterschieden werden.

Prinzipiell werden zwei Priestergruppen in Ocha-Ifá unterschieden, nämlich einerseits jene Priesterinnenschaft, die sich durch die Initiation und Krönung – als Iyawo, Olochas, Babalochas und Iyalochas differenzieren, sowie andererseits die Gruppe, die als Babalawos und Oluos in die Regla de Ifá initiiert sind. Oluo ist der Titel von einem der höchsten Grade in Ifá, die den Männern vorbehalten sind.

Die Initiation<sup>85</sup> vorbereitende Ebene wird unterschieden, je nachdem ob die Person die *guerreros* (Krieger) Elegua, Ogun, Ochosi und Osun mittels der Regla de Ocha oder direkt über Ifá erhalten hat. Während die *mano de Orula* (Hand von Orula) - als Zeremonie des *Awofakán ni Orunmila* im Falle eines Mannes so benannt oder *Ikofafun ni Orunmila* als Bezeichnung der Zeremonie im Falle einer Frau - nur direkt mittels eines Babalawo, also direkt über Ifá erhalten wird. Meistens werden diese beiden Zeremonien zusammen direkt über Ifá gemacht. Frauen mit der Weihung *Ikofafun ni Orunmila* können mit dieser, für sie höchsten Weihung in Ifá, zu *Apetebí* werden, was bestimmte Aktivitäten wie beispielsweise der Assistenz eines Babalawo bei der Zeremonie des *Awofakán ni Orunmila* oder die

---

<sup>85</sup> Die Initiation (abgeleitet vom Lateinischen *initium* für Anfang, Beginn, Eintritt) zählt zu den *Rite de passage* (Übergangsriten im Sinne von Arnold van Gennep), die eine Statusveränderung vom Nichtmitglied zum Mitglied einer sozialen Einheit darstellt (Hirschberg 1988: 231).



Vorbereitung von Speisen bei Neuinitiationen von Babalawos ermöglicht. Für die Funktion der Apetebí werden initiierte *hijas de Ochún* bevorzugt. Personen, die die Weihung von *la mano de Orula* machen, erhalten damit Wissen über die Grundsätze der Divination des Oricha Orunmila und tragen ein gelb-grünes Perlenarmband (*idé*). Jene, die die Krieger (*guerreros*) über die Regla de Ocha erhalten haben, sind zur Interpretation der orakularen Subsysteme des Biange und Aditoto befähigt, die mit vier konkaven Kokosnussschalen (*obí*) arbeiten (Valdes Jane 2005: 8).

Weitere mit eigenen Funktionen ausgestattete Personen, sind die Osainisten, die als Kenner der medizinischen Pflanzen (*Ewe*) und Kräuter-Präparate gelten, sowie die Initiierten *omo Añá*, das sind geweihte Batá-Trommler. Die drei das Bata-Set konstituierenden Trommeln (Okónkolo oder Omelé als Kleinste, Itolele oder Omelé Enkó als mittlere und Iya als größte Trommel) werden spezifischen Orichas zugeordnet, und sind als gesamtes Batá-Set Oricha Aña gewidmet beziehungsweise sind die Batá zugleich Besitztum von Changó. Mittels der energetischen Kraft, dem Aché von Oricha Aña, können Batá Aña mit Olofin, dem höchsten Wesen in der Regla Ocha kommunizieren und weissagen, da sie wenn sie geschlagen werden in der Sprache der Yoruba sprechen. Eine Initiation in die Regla de Ocha ohne Präsentation der Iyawo (neu Initiierten) vor Batá-Añá ist nicht vollständig. Nach den Überlieferungen dürfen die Trommeln nur zwischen 12.00 Uhr mittags und 18.00 Uhr abends geschlagen werden, also nicht mehr nach Sonnenuntergang, auch wenn hier gegenwärtig eine Verschiebung von 16.00 Uhr bis 21.00 Uhr zu beobachten ist. Das Sprichwort „*Orú die añá Ko ofé soro*“ kann mit „In der Nacht mag Añá nicht sprechen“ übersetzt werden (Vgl. Mennel 2005: 74ff, Bolívar Aróstegui/Porras Potts 1996: 265f).

Die prinzipiellen Aufgaben der Olochas, Iyalochas und Babalochas bestehen in der Kommunikation mit den Verstorbenen (*egun*), Kommunikation und Ehrerbringung an die im Zuge der Initiation erhaltenen Ocha und Oricha, insbesondere mit dem *eledá*, gekrönten Ocha oder „Schutzengel“ (*ángel de la guarda*) inklusive der gegengeschlechtlichen Begleitung, die auch als *iyamí* und *babamí* (meine Mutter, mein Vater) angesprochen werden. Weitere Aktivitäten der Santeras und Santeros bestehen im persönlichen Vollzug der täglichen Riten, die Konsultation von Orakeln mittels Kokos und Caracol, sowie der Befolgung der Traditionen ihres Tempelhauses (*ilé ocha*), als Ratgebende und Heilende in Bezug auf Gesundheitsprobleme und sozialen Schwierigkeiten in den Beziehungen zu *ahijados*

(Patenkinder) zu dienen und den notwendigen Respekt gegenüber anderen Initiierten zu manifestieren (Castellanos/Castellanos 1992: 82).

Die Orichas sind mit Phänomen der Natur wie dem Meer (Yemaya, Olokun), den Flüssen (Ochún), dem Wind und Stürmen (Oya), dem Gewitter, Blitz und Donner (Changó), Agrikultur (Oke), Jagd (Ochosi), Wald (Oggún) assoziiert, sowie sie auch sehr individuelle Charaktereigenschaften, anthropomorphe Kennzeichen, Vorlieben für bestimmte Speisen und Wohnbereiche haben beziehungsweise dominieren sie bestimmte Regionen der natürlichen Umwelt und des menschlichen Körpers. Den kulturellen, sprachlichen und metaphorischen Übertragungen kommt eine spezielle Bedeutung für das Verständnis der sozioreligiösen und medizinischen Praktiken zu (Vgl. Kubik 1996: 17ff).

Nicht freiwillige Bedingungen, sondern die Konditionen der spezifischen Kolonialmächte bestimmten, was erlaubt war und was nicht. Die meisten Sklaven und Sklavinnen in Kuba wurden im Kollektiv zwangsgetauft und in ihrer religiösen Praxis beschränkt und zeitweise verfolgt. Immer reagierten sie mit kreativem Widerstand. Eine der zahlreichen Strategien im Umgang mit physischer Ausbeutung und kultureller Unterdrückung war die Flucht (*el cimarronaje*), eine weitere die Camouflage ihrer Gottheiten hinter katholischen Ikonen. Hinter der offiziell erlaubten Verehrungen der katholischen Heiligen Barabara oder des Heiligen Lazarus, wurden die Orichas Changó oder Babalú Ayé verehrt. Nach Ansicht des Informanten Freddy gibt es unterschiedliche Ebenen des Wissens und der Tradition über die Oricha:

*„Qué el único santo, el único santo en esta religión que se sabe donde vivió, donde reinó que fue lo que hizo se llama Changó. Entonces es el único que no tiene discusión. Todos los demás que también existen pero para otra persona pudiera decir, bueno o existió o no existió. Como persona y como hecho material. Existió o no existió? Será producto del decir, será producto de la creencia que fue pasando de la generación a la generación. Pero con Changó todo el mundo sabe donde vivió, donde reinó, que hizo, cómo se desplazó y eso esta. Hay un gran mito entre las características que tienen el ángel regente, el angel de la guarda de una prsona con la característica de la persona. Pero que no es una relación absoluta. Porque dan las ocasiones que la gente te dicen, bueno fulano es el hijo de Yemaya. Pero no tiene nada que ver con las características de Yemaya. Ah, averiguamos entonces qué cosa. De que esta persona tiene en el santo una madre y un padre. Como viéramos de la forma*

*genéticamente usted se parecen a los dos, a la madre o al padre. Hay que ver entonces el santo acompañante de su ángel de la guarda que tiene relación con usted o no. Y casi siempre tiene, cuando no es del uno, es del otro.“* (Freddy Aprechea Tartauno, Interview am 27.06.2004)

In diesem Interviewausschnitt spricht der Babalawo Freddie Aprechea Tartauno einerseits die historischen Belege für die Existenz von Changó, als viertem König des Yoruba Reiches Oyó an, sowie andererseits das Fehlen derartiger Belege für Orichas wie Elegua, Ogún, Yemaya und Ochún an. Er verweist auf die mündlichen Überlieferungen und Diskurse über Generationen hinweg. Zugleich thematisiert er die Bedeutung der Elternschaft der Oricha in der Krönungszeremonie, wo mittels Wahrsagung im Falle eines männlich konnotierten Oricha nach der Mutter beziehungsweise bei einem weiblich konnotierten Oricha nach dem Vater gefragt wird. Die gegengeschlechtliche Begleitung für Ähnlichkeiten des Charakters einer initiierten Person wird mit der Metapher der Vererbung von Vater und Mutter auf Kinder verglichen. Initiierte Personen haben oft ähnliche Charakterzüge wie ihre gekrönten Ocha, entweder sind sie der Mutter oder dem Vater ähnlich.

Nach Ansicht der Informantin Mariana Corillo Gomez gründet diese Ähnlichkeit auf der Reinkarnation und der Korrespondenz mit dem Zeichen und dem Schicksal, den eine Person auf dieser Erde zu leben hat. Daraus ergibt sich eine bestimmte Verbindung zwischen den Individuen und den jeweiligen Oricha, die weiters über die Rituale und Tanzbewegungen auf den Körper eingeschrieben werden:

*„El papel que te toca jugar en esta vida, para mi que viene dado desde el punto de vista hablando de la religión, hablando de la astrología se expresaría lo mismo de otra manera, el papel que te corresponde viene dado por lo predestino que tu tienes. Y para eso cada uno de los orichas trae un determinado vínculo, un determinado estilo de vínculo con la persona. Y esto se expresa a través de los rituales que se hacen. Bueno, y se va manifestando y la persona por ejemplo como las personalidades de cada iniciado o de cada no-iniciado que se sepa que pertenece, que es hijo o digamos apadrinado o acercado o como uno le quiere decir a una deidad determinado. Yo, por ejemplo, con un poquitico nada más de experiencia, ya me doy cuenta con muy poca margen de error cuando un hombre es hijo de Changó, sobre todo los hombres, pero algunas mujeres también. Uno se va dando cuenta cuando hay alguien que es hijo de Obatalá o es hijo de Elegua. Porque generalmente tiene*

*determinados rasgos comunes. Y uno se va dando cuenta. Uno dice ah, este es hijo de fulano. Aunque no le ha hecho nunca un rito. Bueno. Changó es la virilidad, la masculinidad, la procreación. El instinto, el fuego, la pasión es la vehemencia. Por lo tanto los hijos de Changó expresan eso. Generalmente son machistas, masculinos, y la mayoría son mujeriegos. La mayoría son muy procreadores. Generalmente es muy raro encontrarse un hijo de Changó que no tenga hijo, incluso más de un hijo y de, generalmente, con más de una mujer. Generalmente son dulces y sentimentales. Muy sentimentales, pero son violentos. Y en un momento determinado, por ejemplo, pueden por esta vehemencia instintiva pueden incluso errar. Errar en sentido de decidirse a ciegas por algo que después hasta que les pese. Esto puede suceder por ejemplo con un hijo de Changó. En mi visión. En mi visión y en la visión en general que se expresa en los textos y todo esto.“ (Mariana Corillo Gomez, Interview am 16.07.04)*

Aufgrund der spezifischen Kennzeichen der Orichas werden Personen in ihrem Verhalten und ihrer Emotionalität den jeweiligen Orichas zugeordnet. Changó beispielsweise repräsentiert Virilität, Männlichkeit und Fortpflanzung und seine Kinder drücken dies aus, sind meistens Machos und sehr sentimental. Sie haben meist mehr als ein Kind, nicht selten mit verschiedenen Frauen.

Als religiöses System geht Ocha-Ifá davon aus, daß die menschlichen Kreaturen spirituell und materiell sind, sowie auch die Oricha materielle und spirituelle Qualitäten besitzen. Die Spiritualität manifestiert sich im menschlichen Wesen in dem Moment, in dem sich bei der Geburt der persönliche Geist (*ori*) in der Materie des Körpers inkarniert und ihn so mit seiner Energie, mit Aché, komplementiert:

*„A partir del momento en que la espiritualidad entra en el cuerpo humano y el ser existe como individuo, queda dotado de una energía resultante de la combinación de lo material y lo espiritual, que es algo único, especial y exclusivamente de cada ser, que le aporta a la persona determinado equilibrio y armonía en el entorno. Los valores y variaciones de esa energía resultante a lo largo de la vida, es lo que mide y calcula el sistema oracular, para que el individuo guíe su vida en busca del equilibrio y la armonía en el plano terrenal.“ (Valdes Jane, Email-Kommunikation am 18. August 2005)*

Aus unterschiedlichsten Gründen kann ein Individuum sein Gleichgewicht und seine Harmonie verlieren, die es durch die Manifestation von Schwierigkeiten im Bereich spiritueller und materieller Energien erfährt. Diese können mittels der Orakelbefragung bewusst gemacht werden und als Konsequenz ein Grund für die Einweihung und Konsakration beziehungsweise für notwendige Rituale der Reinigung, der Opfergabe und Harmonisierung sein. Als Motive der Annäherung<sup>86</sup> beziehungsweise der Weihung in die Regla de Ocha werden neben familiären Traditionen und religiösen Inklinationen durch das Umfeld vor allem aber Gesundheitsprobleme und soziale Probleme genannt (Vgl. Menéndez 2002: 124f, Castellanos/Castellanos 1992: 83).

Lázara Menéndez, Ethnographin und kubanische Autorin von *„Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería“* nennt schwere Krankheiten im Kampf zwischen Leben und Tod, sowie prolongierte Probleme mit Krankheiten an erster Stelle: *„Problemas de salud en los cuales la persona se debate entre la vida y la muerte, o enfermedades prolongadas que no encuentran adecuada solución por intermedio de los procedimientos científicos“* (Menéndez 2002: 124)

Die Vorbereitungen und Beschaffung der Dinge für die siebentägige Initiation in die Regla de Ocha sind von ökonomischen Herausforderungen begleitet und können Monate oder Jahre dauern. Die Initiationszeremonie per se wird auch *Kari ocha* genannt, was nach den sprachlichen Überlieferungen von Lydia Cabrera auf der Zusammensetzung von „ka“ setzen, „ori“ Kopf und „Ocha“ basiert und das in den Kopf setzten von Ocha<sup>87</sup> bedeutet. Mit dem Begriff *Kari ocha* wird zugleich der Moment in dem eine Person, die ein Tieropfer darbringt, sich dem Tierkopf nähert, der danach als Speisendarbringung auf den Stein des Oricha (*otán-orisha*) gesetzt wird: *dar de comer al santo*. Steine repräsentieren die Ocha und Oricha, die in *soperas*, einer Art Suppentöpfen meist aus Ton oder chinesischem Porzellan, aufbewahrt und dort genährt werden (Bolívar Aróstegui/Porras Potts 1996: 127).

Als Schutzmechanismus für nicht initiierte Personen werden von religiösen Akteuren sogenannte *resguardos* (Schutzgegenstände) hergestellt und überreicht, die diese mit sich

---

<sup>86</sup> Auf die Problemstellungen vor der Initiation wird im nächsten Kapitel über therapeutische Wirkfaktoren nochmals näher eingegangen.

<sup>87</sup> Oricha und Ocha wird von zahlreichen Autorinnen und Autoren synonym verwendet, hingegen von manchen wird eine Unterscheidung getroffen zwischen Ocha als jenen Heiligen, die gemacht also „in den Kopf gesetzt“ werden, und Oricha als jenen Heiligen die in Händen erhalten werden wie beispielsweise Aggayú und Olokún.

tragen und in regelmäßigen Abständen mit Aché aufladen (*cargar*). Zu den Weihezeremonien vor der Initiation (auch *asentamiento*, das heißt Einsetzung, genannt) zählen, wie oben dargestellt, der Erhalt der *mano de Orula*, der Erhalt der *guerreros* sowie die Auferlegung der *collares*, Perlenketten in der Kombination der rituellen Farben und Zahl der Oricha, die auch *ileke* und *idé* (Armband) genannt werden und als körperlicher Schmuck die Santos repräsentieren (Vgl. Domínguez 1999 {2003: 26ff}).

Ein 50 Jahre alter Taxifahrer mit einem rot-schwarzen Armband erzählte mir auf der Fahrt vom Capitolio in Havanna nach Regla zu einem Haus in der Nähe der *Colina de Lenin* von seiner Krönung „*tengo hecho Elegua y Oya. Dicen que es la unión perfecto de madre e hijo*“. Seine Initiation kostete circa 80 CUC. Das sind bei einem durchschnittlichen Monatsgehalt von 25 CUC ausbezahlt in Pesos Cubanos mehr als drei Monatsgehälter, die für eine Initiation bezahlt werden, die Kosten hängen vor allem von den benötigten Opfertieren aber auch von Speisen, Getränken, Kerzen, Blumen, anderen Paraphernalia und der Bezahlung der Trommler ab. Das Zeichen des *hijo de Elegua* ist *Ogbe Wande*, demnächst will er den Weg von Orula (*camino de Orula*) einschlagen, da ihm dieser Weg vorbestimmt sei. Er erwähnte die Konkurrenzsituation von Obbas und Babalawos, indem er sagt „*no quieren aceptar que tienen los 12 y nosotros los babalwos se nos quedan los 4 secretos, los oddu de Ifá*.“ Dabei bezog er sich auf die Restriktion der Interpretation von zwölf Zeichen für die Mitglieder der Regla de Ochá und den vier Zeichen von Ifá, die nur von Babalawos ausgelegt werden dürfen. Weiters erklärte er, daß er nicht an das glaubt, was ihm irgend jemand im Zuge einer spiritistischen Messe sagt - „*que dice fulano en una misa espiritista*“ - und betonte damit seine kritische Haltung gegenüber den Spiritisten. Der *hijo de Elegua con madre de Oya* mit dem prognostizierten Weg von Orula grenzte sich so von den Prognostizierungen und Diagnosepraktiken des Spiritismus ab und unterstrich, dass auch in der Regla de Ocha und Ifá nicht alle die Kapazität und Kenntnisse zu einer sinnhaften Auslegung besitzen: „*Eso es una religión interpretativo y no cualquiera tiene la cultura, el nivel para dar una buena interpretación*.“ (Vgl. Mennel Notizbuch # 8, 2009)

Die Sprache der Yoruba, in Kuba auch Lucumi<sup>88</sup> genannt, bedarf des intensiven Studiums um die Suyeres als eine Art gesungene Gebete zu intonieren. Sie kennt vor allem zwei Begriffe

---

<sup>88</sup> Der Afrika-Reisende Olfert Dapper berichtete in seiner Publikation „Description del l’Afrique“ von einem Königreich namens Ulcami oder Ulcuma, das zwischen Benin und Arder in Westafrika lag und ein Zentrum des Sklavenhandels war. Die Bewohner des Ulcami-Reiches kannten Orisa. Diese Fakten gelten als eine der Erklärungen für den in Kuba verwendeten Begriff Lucumi, der andererseits als „mein Freund“ übersetzt wird. (Zeuske 2000 {2007: 107})

zur direkten Bezeichnung für Medizin: dies ist einerseits „ògùn“ und andererseits „egbogi.“ Ogún, der Herr des Eisens und der Metalle, ist analog zu metallenen Operationsinstrumenten in Kuba vor allem mit chirurgischen Eingriffen assoziiert. Es gibt zahlreiche mit therapeutischen Kenntnissen und Heilwissen verbundene spirituelle Instanzen und rituelle Praktiken, die gesundheitsfördernden Zwecken dienen. Primäre Instanz ist Orunmila, da Olodumare<sup>89</sup> ihm alle Mysterien offenbarte. Er ist der Herr der Geheimnisse des menschlichen Schicksals und der Weissagung und hat mit Changó die Trommeln gegen das Orakel *tablero de Ifá* getauscht.

Osain ist der Besitzer der magischen und medizinischen Pflanzen, wurde ohne Eltern aus der Erde geboren, und ist ein großer Heiler. Osain ist durch mehrere körperliche Deformationen gekennzeichnet, über deren Herkunft es mehrere Mythen und Vermutungen gibt. Er besitzt ein kleines Ohr, mit dem er die leisesten Töne hört, und ein großes Ohr, mit dem er nichts hört. Er hat nur ein Auge, ein Bein (das rechte) und einen Arm (den linken). In Kuba ist Osaín mit San José und San Silvestre synkretisiert. Osainisten, Priester von Osain, sind für alle rituellen Arbeiten, insbesondere von Sakralisierungen und die dafür notwendigen kurativen Pflanzen (*ewe*) unabkömmlich (Castellanos/Castellanos 1992: 61f).

Oricha Inle, dessen Farben grün und Kombinationen aus blau-grün sind, gilt als Patron der Mediziner oder göttlicher Arzt. Inle wird mit dem Erzengel San Rafael (24. Oktober) synkretisiert. Zu seinen Attributen zählt ein kleines Metallgestell an dessen Seiten Fische und Schlangen hängen. Eine Legende (*pataki*) überliefert, dass sich Yemayá in seine Schönheit verliebte und Inle auf den Grund des Meeres entführte. Nachdem sie ihre Lüste befriedigt hatte und ermüdete, schickte sie ihn auf die Erde zurück. Doch Inle sah die Mysterien des Meeres und kannte seine Geheimnisse. Damit er nicht sprechen konnte, hatte Yemayá ihm die Zunge abgeschnitten. Daher spricht Inle im Orakel Dilogún über die Vermittlung von Yemayá. Oricha Osun, dessen Atribut aus einem silber-metallinen Hahn besteht, repräsentiert das Leben selbst und gilt als Beschützer oder Beobachter des Kopfes. Ocha Obatalá, der Schöpfer des menschlichen Körpers, Besitzer des Kopfes, der Reinheit und des Friedens, gilt als Patron von Schwerkranken und Personen mit physischen Defekten. Babalú Ayé wurde der Legende nach, ähnlich wie Osaín nicht von einer Frau, sondern aus der Erde geboren. Aufgrund der Heilung von Leprakranken gilt er als Eigentümer von Epidemien und ist insbesondere als Patron der ansteckenden Haut- und Sexualkrankheiten bekannt. Zu seinen

---

<sup>89</sup> Zusammen mit Olofin und Olorun höchste Gottheit in Ocha-Ifá.

Attributen zählen zwei Hunde und ein Koffer. Er wird als hinkender alter Mann dargestellt, der mit Krücken geht und mit Leinen gekleidet ist. Er ist ein Santo, der in Kuba sehr verehrt, aufgrund der zahlreichen Requisiten, strikten und komplizierten Zeremonien aber, im Gegensatz zu Matanzas, in Havanna kaum direkt „gemacht“ wird, *casi no se asienta*, also kaum Initiationen in den Kopf mit Babalú Ayé gemacht werden (Mason 1997: 359, Bolivar Aróstegui/Porras Potts 1996: 85f; 196f;).

Im Gegensatz zu zahlreichen Autoren, die die Verehrung der Orichas als Zweck dieser Religion sehen, definiert Ernesto Valdes Jane, Direktor des Proyecto Orula, als Ziel von Ocha-Ifá die subjektive Suche nach einem Zustand der Harmonie, Gesundheit und des Gleichgewichts einer Person. Dieses Gleichgewicht manifestiert sich auf vier unterschiedenen Ebenen in Abhängigkeit zu den je spezifischen Charakteristiken und Lebenszusammenhängen eines Menschen, die ihn begünstigen und dem Wohl seiner Existenz dienen beziehungsweise die sein Wohlbefinden beeinflussen:

1. Das interne Gleichgewicht der Person „an sich“, das heißt der Repräsentationen seines selbst und dessen was sie wirklich ist
2. Das Gleichgewicht zwischen dem aktuellem Leben eines Individuum und seiner früheren Existenzen
3. Das Gleichgewicht zwischen der Person und den geistigen Kräften der Natur (Ochas und Orichas), den Ahnen-Geistern (*egun*), Vorfahren (*ancestros*) und anderen Mystizismen die sich im Bereich des Seins und Wesens oder einfach in Konkordanz mit der speziellen Person befinden
4. Das Gleichgewicht des Individuums mit seiner Umgebung, die objektive und subjektive Verbindungen wie soziale Beziehungen und Geburtsort ebenso inkludieren wie den Wohnort und die Natur, in der verschiedene Energien existieren, die auf die eine oder andere Weise das spirituelle und materielle Leben beeinflussen.

Alle Menschen besitzen eine einzigartige Energie (*Aché*), die die Basis für das Equilibrium und die Harmonie der Person darstellt. Diese Energie kennzeichnet die Art der persönlichen Entwicklung und des individuellen Verhaltens, das durch die Beziehungen zu den Mitmenschen, zur Umgebung, Mitwelt und andere Faktoren beeinflusst wird. Dieses energetische Modell des Handelns als „*modo conductual*“ wird zugleich durch verschiedene Umstände geleitet, die förderlich oder hinderlich für die Person und ihr soziales Umfeld sein können. Die persönlichen Umstände werden als Iré und Osogbo im Sinne eines Kontinuums



von gut und schlecht unterschieden und können durch rituelle Handlungen wie Opferdarbietungen (*hacer Ebbó*) verändert und beeinflusst werden. Zugleich hat jede Person eine Anzahl von Schutzmächten und unterschiedlichen mythischen Entitäten, die das „individuelle Konzert der Umstände“ sowie den Verhaltensmodus, in dem sich die Person ausdrückt, beobachten. Wenn nun diese Person das eine oder andere Divinationssystem konsultiert, reflektiert sich diese Energie in den Objekten, die die Priesterinnen und Priester im Prozess der Weissagung verwenden um ein *Odun*, *Letra* oder *Signo* zu erhalten. Das resultierende Orakelzeichen charakterisiert dann wiederum durch die spezifischen Positionen und Kombinationen deren „beobachteten“ Inhalt. Zeichen werden durch einen zweiten Schritt der Konsultation unterschieden in *Iré* oder *Osogbo*. Der Babalawo Freddy Aprechea Tartauno erklärt diese grundlegende Unterscheidung zum Erhalt des Wohlbefindens und des Gleichgewichts wie folgt:

*„Con mucha constancia para poder lograr las cosas. Porque además no se puede dejar la guardia. Hay que vivir pensando todo el tiempo en que si das un paso mal dado, te puedes equivocar y caer en la parte negativa del signo, en los osogbos del signo. Que no solo es la enfermedad. Es la enfermedad, pero son las dificultades entre personas, las dificultades en la casa, en la pareja, son dificultades de todo tipo.“* (Freddy Aprechea Tartauno, Interview am 27.06.2004)

Es wird hiermit eine konstante Aufmerksamkeit und ein Handlungsbewusstsein gefordert, da jeder falsch gesetzte Schritt zu Schwierigkeiten hin zur negativen Seite eines Zeichens führen kann. Diese negative Seite beinhaltet nicht nur Krankheit, sondern Schwierigkeiten zwischen Personen, im Haus, in der Paarbeziehung oder auch anderer Art. Der Babalawo Freddy erklärt im Weiteren seine Sicht dieser Differenzierung:

*„A mí no me gusta decir eso de iré y osogbo. Yo como tengo el criterio, yo tengo criterio, yo creo y pienso que todos los signos tienen un iré y tienen un osogbo. Se puede decir que todos los signos lo tienen un iré y tienen un osogbo, pero tienen un punto intermedio. Por qué razón? Porque en un momento que Usted no está ni iré ni osogbo. Y es demostrable. Es fácil de demostrar en un momento que Usted no está ni iré ni osogbo, Usted esta en un estado de que si se mueva para la derecha, todas las cosas le van a salir mal. Y se mueve a la izquierda, y todas las cosas van a salir bien. Sin embargo usted no ha ejecutado ninguna acción para que nada le salga mal, ni nada le salga bien. Hay que esperar que Usted*

*ejecute esta acción. Y en este momento Usted está protegido por su ángel de la guardia, pero no está en iré, ni en osogbo. Entonces, esto son criterios míos. Qué yo los empleo porque me han dado resultado, yo los he visto. Los he visto. Y de los signos no hablo nada mas que de iré u osogbo nada más en esto estoy muy absolutista.“ (Freddy Aprechea Tartauno, Interview am 27.06.04)*

Die Unterscheidung von Iré als positive und Osogbo als negative Seite eines Zeichens wird hier mit einem Zwischenraum ergänzt, einer Art Gleichgewicht oder neutralem Raum, der durch eine bewegende Handlung nach rechts mit Osogbo, also der negativen Seite korreliert, und einer Bewegung nach links mit Iré, das heißt der positiven Seite eines Zeichens verbunden ist. Der Babalao Freddy definiert das Energiekonzept Aché im Zusammenhang mit der positiven und negativen Seite eines Zeichens:

*„Yo definiera el aché como un equilibrio entre el Iré y el Osogbo a predominio del Iré, con la capacidad de lograr y ejecutar todas las cosas para las cuales yo estoy predestinado para lograr. Es sencillo. La capacidad que tengo yo, estando en un equilibrio entre el Iré y el Osogbo. Pero más hacia el Iré de punto neutro ese para la izquierda la Iré y pudiendo lograr todas las cosas que para mi signo, para mi astral es posible de lograr.“ (Freddy Aprechea Tartauno, Interview am 27.06.04)*

Diese Definition von Aché als Gleichgewicht mit einem Übergewicht auf Seiten von Iré verweist auf die Handlungsstärke mit der Dinge vollzogen werden und das Schicksal bestimmt wird. Es wird zugleich mit der linken Seiten als positiver Seite korreliert, die es ermöglicht Dinge zu erreichen, das Schicksal zu bestimmen. Eine weitere Definition dieser grundlegenden Unterscheidung offeriert der Babalawo Ernesto Fundora Gomez mit folgender Erklärung:

*„El Iré y el Osogbo? Esa son las dos vertientes de la oración profética que le da Orula a la persona que le consulta. El Iré es el único Osogbo que no hizo Ebbo y por eso es que dura mucho. El Iré es un aviso del ángel de la guarda, del ori de la persona de una situación que se va a presentar. De algo que necesita recuperar inmediatamente. Y el Osogbo explica, es decir el Osogbo es el único, eh, Osogbo que hizo Ebbo y entonces por eso resuelve. Entonces el Osogbo plantea la situación que tiene la persona y la forma de cómo resolver las paras en plano de equilibrio con su astralidad, en este momento. Entonces, la*

*gente, erróneamente se pone muy contento cuando esta Iré, pero el Iré es un aviso de que tiene una situación, de que le viene una situación, una pérdida, un problema, un conflicto. Ese es el Iré. Entonces el Osogbo dice que la persona está próxima al Iré, o la persona o sea que tiene que hacer sacrificio para resolver su situación. Y entonces de este punto de vista uno evalúa con la persona. Por ejemplo si le da Iré Arikú esta diciendo que la persona va a tener un problema de salud. Si le da Osogbo Aro le esta diciendo que esta persona esta enferma y la forma de resolver, cual es. O sea en el Iré le esta diciendo si Usted no se cuida si Usted no es obediente Ustedes se va a enfermar. En Osogbo dice, Usted esta enfermo por equis (x) causas, se precisa y la forma de solucionar la gente. Porque Orula manda la enfermedad a la tierra, Olofin mandó la enfermedad a la tierra, pero mandó la curación. Y entonces hay que ir a buscar el equilibrio.” (Ernesto Fundora Gomez, Interview am 21.12.04)*

In dieser detaillierten Ausführung kommt die Relativität und wechselseitige Abhängigkeit von Iré und Osogbo zum Ausdruck. Denn das Gleichgewicht wird durch das eigene Handeln und durch die Umwelt beeinflusst. Es kann durch Opferbringung und entsprechende Aufmerksamkeit gegenüber den sprechenden Entitäten bestimmt werden. Iré und Osogbo werden mittels Caracoles durch sogenannte Hilfsagenten bestimmt. Iré (*la suerte* - das Glück) kann beispielsweise mittels Gesundheit und langes Leben (*Iré Arikú*), Glück durch Geld (*Iré Awo*), durch eine Frau (*Iré Obini*) oder ein Familienmitglied, durch den eigenen Kopf aufscheinen; Osogbo (*lo malo* – das Schlechte) kann durch Tod (*Ikú*), Krankheit (*Aro/Arun*), Verlust (*Ofó*), schlechte Umwelteinflüsse (*Arayé*) wie beispielsweise durch den bösen Blick (*Eyú*) oder üble Nachrede (*Eyó*) erscheinen (Vgl. Fuentes/Gómez 1996).

So wird mit dem Zeichen Iré Arikú eine Gesundheitsproblematik angekündigt die noch in der Zukunft liegt. Hingegen wenn das Zeichen Osogbo Arun aufscheint, wird die Gegenwart einer Krankheit (*Arun*) bestimmt. Zugleich werden Lösungsstrategien durch Opferhandlungen zur Verfügung gestellt. Es handelt sich in der Konstellation von gut und schlecht um relative Kategorien, da sie durch einen geringen Einfluß in das jeweilige Gegenteil umschlagen können. Denn Olofin schickte die Krankheit auf die Erde, aber er sandte mit Orula auch die Heilung. Daher geht es im Zuge der Weissagung auch darum, das Gleichgewicht zwischen Iré und Osogbo zu suchen.

Die Orakelsysteme<sup>90</sup> als Techniken der Wahrheitsfindung und Weissagung, sowie deren Verbindung zu mythologischen Überlieferungen und praktischer Religiosität konstituieren aufgrund ihrer rekursiven Handlungsanleitung das Rückgrat der religiösen Praxis. Wie die kubanische Forscherin Leyda Oquenda Barrios erklärt, ist für die therapeutische Wirkung ritueller Handlung die energetische und imaginative Verbindung von zentraler Bedeutung:

*„Pero para eso hay que tener en cuenta que el individuo tiene que no rechazar la posibilidad de tener por esa vía una curación y un bienestar. O por lo contrario es como si tu pusieras un aparato electrico y no lo conectaras. Tu tienes un televisor y no lo conectas y lo que ves ahí es nada. Pero si lo conectas fluye la energía correspondiente y entonces puedes utilizarlo y veras los imagenes y oyes y etecetera. Esta es por ejemplo mi modo de ver esto, como es. Ahora si tu crees en eso tu te conectas con el individuo que te vas llevando por eso. Y tu organismo responde, como puede responder cualquier otro tipo de materia, aparato, instrumento cuando tienes la correcta establecimiento de energía.“* (Leyda Oquendo Barrios, Interview am 20.02.04)

Oquendo Barrios erläutert hiermit das Element der Hoffnung und des Glaubens an die Möglichkeit einer Heilung und des Wohlbefindens durch die Wechselwirkung von Riten, Mythen und Magie. Sie vergleicht diese Möglichkeit der Imagination mit der Verbindung eines Elektroapparates oder Fernsehgerätes, das nur funktioniert, wenn es an den Strom angeschlossen ist. Die korrekte Haltung und elementare Hoffnung trägt neben zahlreichen anderen Faktoren wie heilende Pflanzen (*ewe*) und mit symbolischer Kraft geladenen Ojekten wesentlich zum inneren Prozess der Heilung bei. Das einzigartige und komplexe Orakelsystem gilt als zentraler Speicher dieser Ressourcen medizinisch-kurativer Kenntnisse, ebenso wie der Mythen (*patakínes*), magischen Formeln (*suyere*) und Opfergaben (*Ebbó*).

Das System der Weissagung wird von Ernesto Valdés Jane (2005: 5) in drei Subsysteme unterschieden: Das Orakel Ifá das von Orunmila regiert wird, das Orakel Dilogún, das von Eleggua regiert wird, und das Orakel *Biange y Aditoto*, das von Vorfahren (*Egun*) regiert wird. Gemeinsam ist diesen Weissagungssystemen das Element der tradierten Inhalte (im Sinne von Attraktoren oder Denk-, Fühl- und Verhaltensmodellen), die das gesamte religiöse Leben und Handeln der Initiierten bestimmen. Die Egun, Orichas und Ochas sprechen mittels

---

<sup>90</sup> Obí oder Biagué mit vier Stücken aus Kokosnuss-Schale, Dilogún mit 16 Kaurischnecken und die Ifá Divination mit 16 Ikines oder der Kette Ekpuele mit acht konkaven Nußschalen.

Zeichen und kommen als schützende und handelnde Akteure vor, indem sie sich als aktive Kräfte (Aché) präsentieren. Sämtliche Prophezeiungen, die Voraussagen, die Zeremonien und sakralen Riten, sowie der Charakter und die Komplexität der Weihungen werden durch Orakelbefragungen beziehungsweise divinatorische Ergebnisse bestimmt. Im Falle des Ifá Orakels werden diese spezifischen Zeichen *Odun*, im Dilogún-Orakel *Letra* und im Subsystem Biange und Aditoto *signo* genannt. Diese Differenzierung ist nach meiner Beobachtung von Personen und sozialem Kontext abhängig und kann aufgrund meiner Forschungen nicht so bestätigt werden. Es findet im Sinne des Synkretismus ähnlich wie in der synonymen Verwendung von Santo und Oricha auch hier eine synonyme Verwendung von Odun, Letra oder Sgino statt. Als gemeinsames Element stellen die Orakelzeichen in den Worten von Ernesto Valdes Jane aber die vitalen Zellen - „*la célula vital*“ - der Praxis und Philosophie der Yoruba-Religion in Kuba dar (Valdés Jane 2005: 4).

Auch wenn die Partikularitäten des jeweiligen Subsystems das entsprechende Zeichen (*Odunes*, *Letras* und *Signos*) charakterisieren, so sind diese doch eng miteinander verwoben. Denn sie basieren auf denselben ideologischen, mythologischen und lebensphilosophischen Quellen der Divination, das heißt auf den akkumulierten Kenntnissen der historischen Erfahrungen, Erzählungen, Legenden und Mythen von Ocha-Ifá. Diese vitalen Zellen sind daher die Träger eines breitgefächerten Wissens- und Weisheitskorpus, der nicht nur Mystizismen und Religiosität reportiert, sondern auch an konkrete Ereignisse, geographische Orte und die historisch verorteten Beziehungen von sozialen Akteuren unter sehr verschiedenen Umständen gebunden ist: „*Por supuesto, la mayor parte de las veces aparecen como historias, leyendas y mitos que supieron conservar algún reflejo de la realidad objetiva y de las instituciones sociales de diferentes momentos históricos. Su interpretación y esencia hacen posible el vaticinio.*“ (Valdés Jane 2005: 4)

Das Zeichen bringt im Ritual der Weissagung zugleich die Botschaft der regierenden Schutzmächte, denen die je partikularen Orakelzeichen unterstellt sind. Die Botschaft der divinatorischen Subsysteme erfordert zur Ausdeutung des adäquaten Handlungszusammenhangs der Personen mit den jeweiligen Weihungen und Kenntnissen der Konsultierenden. Die Interpreten des Orakelsystems Ifá sind die Olúos und die Babalawos. Die Interpreten des Subsystems Dilogún sind die Iworos, Olochas, Babalochas, Iyalochas, Obases und Oriatés. Die Interpreten des Subsystems Biange und Aditoto können alle Priesterinnen und Priester, die auch Nutzerinnen der bereits genannten Ifá und Dilogún

Divination sein, sowie all jene Personen, die die Krieger Eleggua, Ochosi, Ogun und Osun erhalten haben.

Die Befragung oder Beratschlagung mit den vier Stücken der Kokosnussschale, die auf den Boden geworfen werden, *dar coco*, zählt zu den ersten Praktiken - neben Gebeten, Gesängen und Tanzschritten - die ein Iyawó lernt. Lydia Cabrera definiert in El Monte (Cabrera 1954 {1996: 381}) das Orakel mit Kokoschalen als das „ABC der Weissagung“ der Lucumí.

*„Por lo general se le trata al santo de un solo asunto; preguntas y respuestas son breves y lacónicas. ‚El coco habla con cinco palabras nada más.‘ Es decir, según la posición que presentan al caer al suelo los cuatro pedazos que lanza el santero, o la persona que interroga a los orishas sin intervención de aquél, puesto de rodillas, en cuyo caso los arrojará desde la altura del plexo solar, o de pie desde lo alto de las rodillas. Esta actitud es la más usual.“* (Cabrera 1954 {1996: 380})

Die knieende Position der Verehrung im Zuge der Orakelkonsultation verweist, neben der zentralen Bedeutung des Kopfes und der Hände, wie sie beim Empfang der Ocha und Oricha oder dem Erhalt von *mano de Orula* beschrieben wurde, auf die Dimension des individuellen Körpers. Zugleich wird damit die soziale Dimension der kulturellen Erinnerung offenbart, wie sie in der historischen und ästhetischen Relevanz der Köpfe in der Kunst und Kultur der Yoruba und von Benin manifest wird. Bezüglich der Dimension der Körperpolitik kann festgestellt werden, dass je mehr ahijados eine Iyalocha oder ein Babalocha hat, desto mehr Ansehen und akkumulierte Kraft steht ihr oder ihm zur Verfügung. Die ökologische Dimension des Körpers ist nicht zuletzt über die wichtige Funktion des Waldes (*el monte*) und die kurativen Pflanzen, mit denen Gutes und Böses bewerkstelligt werden kann, deutlich geworden. Jede Pflanze wird mit ihrem Namen angesprochen, sowie Osainisten ihre Eigenschaften kennen und für die Entnahme Tribute an die Natur zahlen.

#### **4.6. Wissen von Ifá**

Das Wissen das im Orakelsystem von Ifá über die Zeichen und assoziierte Informationen in Form der *charla de Ifá/dice Ifá* (Ifá sagt), Ebbó (Opferhandlungen) und Patakí also Geschichten archiviert ist, umfasst auch detaillierte Kenntnisse von Krankheiten, Krankheitsursachen, sowie Mittel und Wege zur Heilung und Problemlösung. *„En Ocha-Ifá*

*por decirlo de cierta manera, tiene una relación en casi todos los signos con la medicina“* sagt der Babalawo Freddy (Interview am 27.06.04). Eine wesentliche Aufgabe des Interpretieren von Ifá, Babalawo, besteht darin im gegebenen Moment der Befragung und unter Einbezug der Teilnehmenden eine Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft herzustellen. Dabei operiert die Gegenwart nicht nur als Akkumulation der Geschichte im Sinne einer präsenten Vergangenheit, sondern ebenso in Form der sozialen Akteure mit dem Handlungspotential von Menschen, Egun, Ocha, Oricha, anderen spirituelle Entitäten wie Pflanzen, Mineralien und Tieren.

„What is at issue here is not simply the relativity of the processes and procedures by which knowledge of the past and the pastfulness of the contemporary world is established and expressed. For such ‚pastfulness‘ itself is a concession made by – or sometimes painfully wrested from – the present“ schreibt Stefan Palmié (2002: 12) um den Bezugsrahmen der Ifá-Interpretationen und vergangenheitsrelevante Aktualisierungen durch die Weissagenden und Konsultierenden zu thematisieren (Vgl. Palmié 2002: 297).

Der kubanische Babalawo Gerardo Beriguer Fé betont die unbedingte Abhängigkeit der Handlungsstrategie von Zeichen und den Santos, die über diesen Weg Anweisungen geben:

*„Depende que el signo que ha sacado. De ahí tu sabes que tienes que hacer. Preguntando eso siempre a Orula o al caracol o al santo que te manda en este momento. Todo es preguntar al santo. El que manda es el santo, no la persona. Porque el libro de Ifá es una guía que tiene el babalawo para estudiar. Pero no quiere decir que lee este libro esto le sirve. Porque el libro es Ifá. Es la ciencia. Pero tiene un santo aquí. O si no, nadie quiere decir Ifá. Porque para hacer Ifá tienes Orula qué es el santo. Y el libro de Ifá eso si hay que estudiar.“* (Gerardo Beriguer Fé, Interview am 18.07.04)

Während meiner Feldforschungen und Interviews wird von verschiedenen Gesprächspartnern insbesondere aber von initiieren *hijos de Orula*, das heißt den Babalawos, wiederholt das Studium der Wissenschaft von Ifá betont. Die Interpretationskompetenz und deren Bedeutung für medizinische Kenntnisse und Vermittlungen werden hervorgehoben. Während ihrer Initiation dürfen *hijos de Orula* weder Spitäler noch Kranke besuchen und auch nicht an Trauerfeierlichkeiten für Verstorbene teilnehmen. Wird der Vergleich von Babalawos mit Mediziner\*innen angestellt, bedarf es zugleich einer deutlichen Unterscheidung zwischen der

westlichen Bildung von Ärzten und dem Verständnis der medizinischen Kenntnisse von Ocha-Ifá. Diese Unterscheidung ergibt sich für den Babalawo Freddy primär aus dem Zusammenhang der Ausbildung, der Macht zu Heilen und gesundheitliche Probleme zu lösen:

*„Porque además no todos los babalawos han alcanzado un nivel, no, que son médico. Pero lo que si es verdad es que ellos alcanzan un gran poder y han logrado una gran maestría. Son capaces de resolver mucho, muchísimos problemas de salud por la combinación de la medicina tradicional esta con las plantas, con las hierbas y con los rezos de los signos, con las suyeres, cantando los signos se resuelven muchos problemas. Eso es así.“* (Freddy Aprechea Tartauno, Interview am 27.06.04)

Über die Kombinationen von Pflanzen, Kräutern, Gebeten, Zeichen und Gesängen ist die traditionelle Medizin imstande viele Probleme der Klienten und Patienten zu lösen, betont der Babalawo, auch wenn nicht alle Babalawos ausgebildete Mediziner sind. Die divinatorische Praxis dient der sozialen Gemeinschaft einerseits als aktive Erinnerung und verständliche Übermittlung problembezogener Geschichten. Sie übernimmt die Funktion eines „comprehensive and accessible information recall systems, a database organizing and articulating its vast reserve of narrative knowledge for the good of the community“ (Matibag 1996: 85).

Das mythisch-narrative Wissen legitimiert andererseits die religiöse Sozialstruktur und Hierarchie. Insbesondere in der Zeit der anhaltenden Krise wird die Orakelinterpretation von kalkulierenden Akteuren als Instrument der sozialen Manipulation und Mystifizierung von Machtverhältnissen beziehungsweise zur persönlichen Bereicherung<sup>91</sup> ausgenutzt. Generell wird die Regla de Ifá als Wissenschaft innerhalb der Santería betrachtet:

*„Whatever else Afro-Cuban religion is, it is as modern as nuclear thermodynamics, or the suppositions about the nature of our world that underlie DNA sequencing, or structural adjustment policies, or on-line banking.“* (Palmié 2002: 15)

---

<sup>91</sup> Der Hit-Song des Jahres 2009 *“Estafa del Padrino”* *“...Ay que hago con mi vida, padrino quítame este sal de arriba...”* der kubanischen Gruppe Cola Loca, illustriert nicht nur die Machtverhältnisse der Konstellation von *ahijado* und *padrino*, in dem der Padrino zunehmend Forderungen und Gaben fordert, sondern kritisiert implizit die merkantilistischen Tendenzen und Ausbeutung religiöser Akteure.



In seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Moderne korreliert Palmié hier das Wissen der afrokubanischen Religionen mit dem modernen Wissen über Physik und Genetik, verweist aber mit der Metapher des on-line banking auch auf die notwendige Verbindung beziehungsweise strukturelle Koppelung von Handeln und Wissen. Die Betrachtung von Mythen, Magie und Riten, wie sie in Form der unterschiedlichen Orakelkonsultationen zur Anwendung kommt, wird im Sinn des sozialen Körpers als Rückgrat von Ocha-Ifá bezeichnet. Die Zeichen der Orakel funktionieren als vitale Zellen der Philosophie und religiösen Handlungen. Im Rahmen der kubanischen Revolution und Gesellschaft unterstreicht die Romanistin Fraucke Gewecke die kommunikative und pragmatische Funktion der Mythen:

„Die wichtigsten Funktionen des Mythos sind seine kommunikative und seine pragmatische Funktion: Kommunikativ wirkt er, indem er die Integration des Individuums in die Gemeinschaft und innerhalb der Gemeinschaft Identität, Kommunikation, Konsensbildung und Solidarisierung fördert; pragmatisch wirkt er, in dem er durch Bereitstellung und Perpetuierung von (abstrakten) Leit- und Modellvorstellungen und/oder (konkreten) Beispielen modellhaften Handelns das Individuum zu einem für die soziale Praxis als förderlich erachteten, d.h. auch gruppenkonformen Verhalten zu bewegen vermag.“ (Gewecke 1990: 75 zitiert in Mader 2008: 149f)

Die Santería enthält, wie hier in groben Zügen dargestellt, ein breites Repertoire körpertechnischer Praktiken. Diese sind in Grußformeln und körperlichen Bewegungen ebenso wie in den je spezifischen Tanzschritten und Schulter- und Armbewegungen zu den Rhythmen der Ocha und Oricha gespeichert. Sie stellen als soziale Information in den Körper eingeschriebene Kenntnisse also inkorporiertes Wissen dar: verkörperte Psychologie, Physiologie, Botanik, Mathematik, Philosophie, Musik und Tanz wie sie von der amerikanischen Tanzanthropologin Yvonne Daniel (2005: 51ff) in ihrer Arbeit „Dancing Wisdom“ ausführlich dargestellt werden.

Über die Krönung von Ocha oder den Empfang von Oricha mit den Händen werden elternähnliche Verbindungen hergestellt, Zugang zu esoterischem Wissen ermöglicht und der Respekt in der Gemeinschaft erhöht. Die Initiation wird als neue Geburt wahrgenommen, die durch die weiße Kleidung während der 356+16 Tage der Iyavoraje markiert ist, und später durch weitere Weihungen zu einer progressiven Akkumulation von Kenntnissen und Wissen

über die Natur, die Gesellschaft, das menschliche Denken und soziale Sein führt. Dabei handelt es sich weniger um theoretisches Wissen als vielmehr um praktische Kenntnisse und erlebtes Wissen durch körperliche Erfahrung und Haltungen des individuellen Körpers, dessen einzelne Emotionen und Organe von dafür zuständigen Ocha und Oricha beeinflusst werden. Beispielsweise ist Elegua für das Zentralnervensystem verantwortlich, Obatalá für den Kopf und die innere Ruhe oder Ochún für die Blutzirkulation: *la sangre que corre por las venas*.

Durch den Konsum und die äußere Anwendung von Pflanzen und Kräutermischungen werden Reinigungsprozesse in Gang gebracht, die zur Heilung und Gesundheit des Adepten oder Konsultanten beitragen sollen. Die Vermittlung einer eigenen mit dem spezifischen Oricha assoziierten Diät und Nahrungsanweisungen des Itá sowie weiterer darin enthaltener Handlungsanweisungen, sollen zum Wohlbefinden und Gleichgewicht des Individuum in der Gesellschaft beitragen. Von gleichfalls zentraler Bedeutung für das Wohlbefinden und die gegenseitigen Hilfestellungen in Krisenzeiten sind die sozialen und ökonomischen Netzwerke, die auf der Patenschaft und den religiösen Familienbeziehungen beruhen.

## 5. MEDIZINPLURALISMUS UND THERAPEUTISCHE WIRKFAKTOREN

Im Rahmen der interkulturellen Psychotherapie, transpersonalen Psychologie, Ethnopsychiatrie und Kulturanthropologie betont der kubanische Psychologe Mario Colli Alonso (2007) in seinem im Internet publizierten Beitrag<sup>92</sup> die Wechselwirkung von Kultur, Persönlichkeit und Religiosität. Für Therapeuten stellt sich dabei die Aufgabe der Aneignung von Kenntnissen über die spirituellen Weltbilder und Psychologien, kulturellen und ökonomischen Formen, Phänomene der synkretistischen Praktiken und Haltungen ihrer Klienten. Für den kubanischen Kontext unterscheidet Colli Alonso folgende kulturspezifischen Störungen (culture bound syndroms): *Daño* (Schaden, Schmerz), *Amarre* (Festbindung), *Polvo* (Pulver, Staub), *Enviación* (Aussendung), *Meter en caldero* (in den Kessel geben).

Auf die Bezeichnung *daño* nehmen Personen Bezug, wenn sie sagen „*tengo un daño*“ (ich habe eine Verletzung) und darauf verweisen, daß ihnen eine Hexerei angehängt wurde, „*que le han echado brujería*“. Mit derartiger Hexerei assoziiert, findet sich der böse Blick (*el mal de ojo*), ebenso wie die üble Nachrede (*la mala lengua* – wörtlich übersetzt die böse Zunge). Das kann zu Problemen allgemeiner Art, aber auch zu starken Ängsten und innerer Unruhe führen, die sich bis zu Delirien oder Psychosen ausweiten kann. Die Herkunft dieses Phänomens wird in der Kultur der Santería ebenso wie in den Reglas de Congo verortet. Die Artikulation des bösen Blickes und der üblen Nachrede findet jedoch vielfach Ausdruck in der kubanischen Alltagskultur. Ein Amulet als Schlüsselanhänger oder eine Tafel an der Haustüre mit einem Auge und einer durchstochenen Zunge soll Abwehr dagegen schaffen. Zur Illustration der Verbreitung dieser Art von Schadenserzeugung seien hier zwei Beispiele angeführt:

Edel, ein circa 70-jähriger Kubaner erklärte, dass er eigentlich jetzt ein Jungschwein grillen könnte, doch dass die jungen Ferkel des Mutterschweines, die sie bei Bekannten untergestellt hatten, alle gestorben sind. Auf die Frage warum, sagt er: „*Se le echaron un mal de ojo*.“ Die Funktionsweise dieses bösen Blickes erklärt er damit, daß beispielsweise jemand komme und sage „*Ah, mira que lindo son estos puerquitos*“ (Ach, schau wie schön sind diese Schweinchen) und somit eine Art Verhexung bewirkt. Aus einem ähnlichen Begründungs-

---

<sup>92</sup> Mario Colli Alonso (2007): “Psicoterapia Intercultural con los espiritistas y practicantes de religiones de origen africano: los aportes a la psicología transpersonal, la etnopsiquiatría y la antropología cultural para su práctica”. [Http://click.vi.it/SISTEMIECULTURE/Mario%20Colli%20Alonso.html](http://click.vi.it/SISTEMIECULTURE/Mario%20Colli%20Alonso.html). Download: 29.04.2007

zusammenhang, nämlich der Bewunderung kleiner Kinder und Angst vor Schadenszauber, werden diese mit dem oben beschriebenen Augenamulet (*Abache*) geschützt.

Teresa, eine circa 60-jährige Kubanerin, die in Althavanna ihren kranken Mann Armando betreut, führt die staatliche Streichung ihrer Sozialhilfe und Abstellung des Telefons, dessen Anschluss sie vom Zimmer des Nachbarn in ihre Wohnung legen ließ, auf *la mala lengua* einer Nachbarin zurück, da diese *muy chismosna* ist und gerne tratscht. Sie nimmt diese dem Tratsch der Nachbarin zugeschriebene staatliche Strafe mit der Aussage *Dios es muy grande* hin und hofft auf die ausgleichende Gerechtigkeit und betet um Kraft und Durchhaltevermögen zur Landespatronin, die in einer circa 20 cm großen Muschel mit der *Virgen del Cobre* auf einem Kasten steht (Mennel Notizbuch # 7, 2007).

Auf *amarre* beziehen sich Patienten, wenn sie erzählen, dass sie festgebunden wurden „*que le han hecho un amarre*.“ Diese in Kuba populäre Praxis des *amarrar* (des Festbindens) wird beispielsweise für Liebeszauber angewendet, dafür dass sich Paare nicht trennen. Aber es gibt auch Arbeiten (*trabajos*) dafür, dass sich Personen streiten oder trennen. Die Mittel, die dafür verwendet werden, haben überwiegend symbolischen Charakter. Folgendes Beispiel eines Rezeptes für ein *amarre* einer anonymen Informantin soll dies illustrieren:

„*Esta es para poner a discutir a la gente, a fajarse. Este es pimienta, guinea, sal, tierra, vinagre, vino seco, picante y comino. Comino es una sazón que se le echa a la comida. Cómo un polvito que se le echa a la comida, los frijoles y esto para justificarlo así. Y agua de mar. El nombre de las personas, cuatro veces abajo y el tuyo arriba en un pomo. Y tu sabes cómo se pone picante esto? El picante cuando tu te lo comes no te pica? Imagínate tu si tu pones a chocar dos personas! Por ejemplo mira, para ponerte un ejemplo. Supón que yo tenga un problema. Por ejemplo Pablo Armando tiene un primo, este primo a mi me cae mal. Y yo no quiero que el ande con el primo, yo no quiero que el hable con el primo, porque el primo es pesado, yo pongo los nombres del primo primero. Cuatro veces. Y los de Pablo Armando arriba de el del primo. Entiendes. Uno arriba del otro. Cuatro veces. Tengo aquí fulano de tal, de tal, de tal. Y entonces arriba de todo esto aquí pongo el nombre de Pablo Armando, de tal, de tal, de tal. Entiendes, cuatro veces. Entonces arriba de este papel se le echa el picante, la pimienta, la tierra. La tierra es para que coma tierra. Si. Entonces para que se fajan, se disputan y ya no se ven mas la cara. Se dejan de hablar. Entiendes. Cada vez*

*que se vean hay discusión y después no quieren mirarse.*“ (Anonym, persönliches Gespräch am 18.02.2004)

Diese beschriebene Bindung (*amarre*) mit scharfen Ingredienzien und der Übereinanderstellung der Namen, einer berrschenden über die beherrschte Person, zielt auf das Ergebnis, dass sich der Freund Pablo Armando mit seinem Cousin ständig streitet, sodass es Letzterem schlecht geht (*come tierra*) und sie sich nicht mehr sehen wollen. Es kommt dabei zu einer symbolischen Übertragung und metaphorischen Objektivierung des eigenen Verlangens. Das Wunschdenken der ausführenden Person soll sich mit der Zeit als Konfliktlösung materialisieren.

Auf *polvo* beziehen sich Patienten von Mario Colli Alonso, die sagen, dass ihnen ein Pulver gestreut wurde *„que le han echado un polvo.“* Diese Methode verortet er in der Kultur der Yoruba, wo die Verwendung des *tirar polvo* gegen Feinde oder auch für opportunistische Zwecke bekannt ist. Nach meiner Beobachtung findet sich das Pulver streuen gleichfalls in der Kultur der Congo verortet und bildet nicht selten das Thema diskursiver Verhandlungen, wenn es jemandem plötzlich und aus unbestimmten Gründen schlecht geht.

Auf *enviación* referieren Patienten mit der Aussage *„que le han echado una enviación o un muerto.“* Damit wird die Nachsendung einer perturbierenden Gestalt (*enviación*) oder eines Totengeist (*un muerto*) bezeichnet, der die Person belästigt und verrückt macht, was bis zum Selbstmord führen kann. Derartige Handlungen werden primär dem *espiritismo cruzado* zugeschrieben. Als Illustration einer solchen „Sendung“ (*enviación*) kann das Beispiel einer toten Taube dienen, die Teresa eines Tages vor ihrer Haustüre liegen sah. Die damit bewirkte Verunsicherung wurde Tage danach, als Teresa im Zuge ihrer Arbeit mit ihrem kranken Mann gestürzt war, mit der toten Taube in Zusammenhang gebracht. Teresa rekurrierte auf eine befreundete Kartenlegerin und Spiritistin aus Bayamo, die ihr eine Reinigung von schlechten Einflüssen vorschlug und ein Schutzmittel (*resguardo*) zur Verfügung stellte.

Das *„meter en el caldero“* wird von Patienten artikuliert, die davon sprechen *„que le han metido en un caldero“*. Was bedeuten kann, dass der Name, ein Foto oder eine andere Spur des Betroffenen in einen Kessel getan wurde, der mit der Bezeichnung *caldero*, *prenda* oder *nganga* das magische Handlungsobjekt im Rahmen der Regla de Palo darstellt. Dabei wird der Geist dieses Kessels vom Tata Nganga, dem Vater des Kessels, im Namen des Klienten

beauftragt gegen den Benannten zu handeln oder über diesen Verfügungsgewalt auszuüben. Diese Praxis wird eindeutig der kubanischen Kultur der Congo zugeordnet. Die Vorstellung der Unterwerfung beziehungsweise Beherrschung durch die hier definierten kubanischen Praktiken kann bei betroffenen Patienten zu starken Depressionen und Angstzuständen führen (Colli Alonso 2007).

Der kubanische Psychotherapeut Colli Alonso führt in einem persönlichen Interview weiter aus, dass er im Zuge seiner teilnehmenden Beobachtungen religiös-magischer Praktiken große Ähnlichkeiten zwischen den klinischen Psychologen und religiösen Therapeuten bemerkte. Er stellte die Frage, welche Kontaktpunkte sich zwischen seiner Praxis der klinischen Psychologie oder Psychotherapie und jenen der Spiritisten, Santeros und Paleros ergeben:

*„Y me comenzó a llamar mucho la atención porque tenían muchas características muy parecidas a nosotros, los psicólogos y los terapeutas. O sea que me daba la impresión que hicieron un trabajo muy parecido aunque desde otros puntos de vista, pero tenían puntos de contacto. En qué sentido? Estaban focalizados en la psicología, en el potencial a la esperanza, en crear imágenes. Entonces nos focalizamos también en, o sea yo he observado que se focalizaban en esta ayuda. Entonces les decía que es muy parecida a lo que yo hago. Y entonces ellos me comentaron que si, si por qué Usted no va a ver lo que hacemos? Y entonces de allí, a partir de este momento comienza una odisea espiritual porque yo empecé a estudiar a ellos más que ellos, a fondo.“* (Mario Colli Alonso, Interview am 19.02.2004)

Seiner Ansicht nach konnte er strategische Ähnlichkeiten finden in der Fokussierung der menschlichen Psychologie, sowie der Fähigkeit Hoffnung und Bilder zu erzeugen, um damit Hilfe zu leisten. Religiöse Therapeuten animieren mittels der mythischen Erzählungen und rituellen Handlungen eine Art affektenergetisches Bildererleben. Dieses führt zu Identifizierungen und Abgrenzungen mit den mythischen Akteuren, sowie zu Übertragungen der erzählten Inhalte auf die eigene Situation und kann so auf die Psyche positive Auswirkungen haben, beziehungsweise Hoffnung erwecken. Neben den Anwendungen der rituellen Pflanzenmedizin, dienen die diskursiven Weissagungen und überlieferten Handlungen der Orichas als Handlungsanleitung im aktuellen Umgang mit eigenen konfliktiven Situationen oder persönlichen Krisen.

*„Por qué podían estos sacerdotes o estos oficiantes o estos practicantes ayudar a las personas? Ellos podían ayudar a estas personas o si o no? Y la respuesta es totalmente que sí“* erklärt Mario Colli Alonso im Gespräch, und kommt zu dem eindeutigen Schluss, dass den Personen im Rahmen der religiös-magischen Systeme geholfen wird. Er stellt die Parallelen der therapeutischen Techniken wie folgt dar:

*„Hay uno de los elementos fundamentales en esta, de esta ayuda psicológica y es que ellos primero hacen un diagnóstico. Por vía de la adivinación. Pueden por ejemplo utilizar como medio, o puedan ser las cartománticas la parte del diagnostico, y puede utilizar los cauri, los cauries que tiene que ver con santería o regla de ocha o los diagnósticos con los 16 caracoles, y también puede utilizarse el Ekuele. Ya es el complejo de Ocha-Ifá, complejo de Ocha-Ifá, que los oficiantes son los Babalawos o coso se dice la regla, es la letra mayor de la Regla de Ocha. Y entonces ellos van a hacer el diagnóstico a partir de allí. Entonces yo he registrado todo esto, hay una similitud. Ellos necesitan hacer un diagnóstico primero, igual que nosotros. Y después en una segunda parte van a partir del diagnóstico hecho trabajar con una terapia. O sea, tiene que, haya que hacer este tipo de Ebbó, terminar tal cosa, hay que hacer este tipo de paraldo, paraldo es del lenguaje del Babalawo. Es una ceremonia muy fuerte que existe en el complejo de Ocha-Ifá. O no sé si has oído hablar de el? Entonces, vi que trabajaron con esto. Ví también otra cosa muy interesante, también a veces es un seguimiento, un seguimiento, un follow up. Un seguimiento en el que veían al paciente o el consultado tiene que venir un mes después, 15 días después, dos meses después, o sea que no dejaban al paciente su libra y despedir.“* (Mario Colli Alonso, Interview am 19.02.2004)

Der Psychologe stellt demzufolge Parallelen in der technischen Vorgangsweise der Erstellung einer Diagnostik, der Ausführung einer Therapie im religiösen Sinne von *Ebbó* (Opfer) beziehungsweise anderen Arbeiten wie Reinigungszeremonien oder vierbeinigen Tieropfern (*paraldo*) fest. Außerdem beobachtete er Ähnlichkeiten in den nachfolgenden Konsultationen, eine Art *„follow up,“* welche den Patienten Vertrauen vermitteln. Er empfiehlt die therapeutische Zusammenarbeit der Psychologen oder Mediziner mit den Praktikanten der entsprechenden Gesundheitskulturen, seien dies nun die Experten der Religionen mit afrikanischem Ursprung oder Spiritisten. Dieser interkulturelle Dialog ist Voraussetzung, um auf die psychologischen Schwierigkeiten von Patienten eingehen zu können, ...*“si no puede convertirse en un caso sin solución“* (Mario Colli Alonso, Interview am 19.02.2004).

Als verbreitete Fehler von Therapeuten, die keine Kenntnisse der interkulturellen Psychotherapie vorweisen, wie sie von G. Devereux und seinem Schüler T. Nathan entwickelt wurden, kann durch Ignoranz gegenüber den Beschwerden von Patienten zu Fehlinterpretationen und mangelhaften Auslegungen führen. Eine derartige Nichtberücksichtigung der Meinungen der religiösen Spezialisten und Unkenntnis der kulturspezifischen Referenzen gründet nicht selten auf rassistischen oder antireligiösen Vorurteilen (Colli Alonso 2007).

Das Modell der therapeutischen Wirkfaktoren befasst sich mit den heilenden Elementen und wirkenden Faktoren von Therapien und Heilritualen, deren Zusammenwirken hier im Kontext der Santeria fragmentarisch reflektiert wird (Vgl. Pfeiffer 1991, Quekelberghe 1996). Als Wirkfaktoren werden die Benennung einer Situation oder Problematik, Formen expliziter und impliziter Suggestion, die Persönlichkeit der Heilerin/des Heilers, Katharsis und veränderte Bewusstseinszustände, Opferhandlungen, Einbeziehung der sozialen Gruppe, der rituelle Rahmen und Zeitraum (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) vorgestellt. Dabei kommt den beiden altgriechischen Zeitkonzepten *kairos* im Sinne des richtigen und passenden Zeitpunktes eine ebenso wichtige Rolle wie *chronos* der Zeitdauer und dem Zeitraum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu. Die sich überlagernden Zeitkonzepte bilden den rituellen Rahmen des therapeutischen, symbolischen und religiösen Handelns (Vgl. Eigner 2001: 288ff).

### **5.1. Benennung**

Wenn Gläubige den Ratschlag eines Babalawo, einer Santera oder Santero suchen, erscheint durch die Befragung des Orakels ein spezifisches Odun, durch das damit konnotierte Orichas sprechen. Diese Orakelzeichen werden als „transzendente Zentren“ (Matibag 1996: 85) interpretiert, die von einer externen Position Einfluss auf die internen Prozesse nehmen, und mit der spezifischen Lebenssituation des Konsultierenden in Zusammenhang gebracht. Sie wirken durch die Botschaft der Orichas mittels der Weissagung und dienen damit als therapeutische Handlungsanleitung. Jedes Odun verweist mit seinen strukturierten Inhalten, Sprichwörtern, Gebeten und Metaphern auf die Innen- und Umwelt des Betroffenen und hat daher entsprechenden Einfluss auf dieses Muster. Die Vorschriften und Verbote korrespondieren mit den Orichas, die durch das jeweilige Divinationszeichen und jeweils zwei Zeichen als Zeugen (*testigos*) sprechen. Die Orakelzeichen mit den mythologischen



Erzählungen (*patakines*) bestimmen nicht nur welche Handlungen vollzogen werden sollen, sondern begründen auch die spezifischen Vorkehrungen, Verbote, Vorlieben und Abneigungen der Orichas. Den motivationalen Zusammenhang von Konsultation, Divination und Initiation mittels der prozessualen Benennung und Klärung einer gesundheitlichen Problematik erläutert der *hijo de Obatalá* und Babalawo Gerardo mit folgenden Worten:

*“Y viene a hacer esta iniciación por salud. Porque en esta religion se proscribe y se determinan miles de situaciones de salud. Cada signo del santo preve un tipo de enfermedad. Donde en muchos casos las personas no ha sabido que ha tenido eso. Sin embargo dentro de la religión le ha avertado, el santo le ha redactado que tiene que ir al médico por esto, por esto. Pero esto es tan ligado el médico con la religión que la persona que sea religiosa debe saber, si tiene dos dedos de frente, debe saber de que esto es a lo lícito del médico y la religión. Porque la religión no está en contra de la salud, en contrario. Lo que previene ciertas enfermedades que le puede ocurrir a la persona por el signo que le saca el babalao, el santero, quién sea de esta religión. Entonces se previene ciertas enfermedades y cada signo prescribe puede prescribir una enfermedad. La persona quizás no la conozca, nunca ha ido al médico y entonces en este puede ser que hay un Odun de Ifá, un Odun de Ifá o del Caracol, previene a la persona que vaya al médico, cuando esta persona nunca fue al médico. Porque puede un signo que sea de enfermedad dialectar a la persona que vaya al médico porque esta ligado a lo que es medicina con la religión.”* (Gerardo Beriguer Fé, Interview am 28.07.04)

Der Babalawo und Santero Gerardo unterstreicht die Bedeutung der religiösen Divination für die medizinische Prävention. Diese wird mit einer mögliche Entdeckung und der notwendigen Aufmerksamkeit durch die Weissagung erreicht. Mit der Aussage *“si tiene dos dedos de frente”* (wenn er zwei Finger an der Stirn hat) reflektiert er die somatische Körperdimension, mit der eine Art der physischen Inklinaton in die divinatorische Praxis und interaktive Gemeinschaft gekennzeichnet ist. Mit der impliziten Andeutung der höher stehenden Wissenschaft von Ifá aufgrund ihrer medizinischen Kenntnisse, die in fast allen Zeichen eingeschlossen sind, führt er die Unterscheidung der Divinationstechniken der Santeros (*Caracol*) und Babalawos (*tablero de Ifá*) an:

*“ Te expliqué anteriormente porque eso que son muchos Odun de caracol, de Ifá que mandan a la persona al médico, porque son los que estudiaron. Esta religión o sea Ifá es científico y habla más profundo que el caracol. Quizas el caracol no ha prevenido, pero*

*bueno esta dentro del mismo Yoruba, porque el santo e Ifá es del mismo Yoruba. Y entonces previene a las personas que vayan al médico. Puede ser una equis enfermedad, el signo lo está previniendo, el signo alerta a la persona que vaya al médico. Y ciertos problemas que la persona tiene y ciertos puede tener problemas en la persona y viene a mirarse. Y ahí pueda alertar a la persona o sea pueda ayudar al médico también. O pueda haber una enfermedad que el médico no la detecte.“ (Gerardo Beriguer Fé, Interview am 28.07.04)*

Wie aus mehreren Gesprächen mit religiösen ExpertInnen und der oben zitierten Gesprächssequenz mit Gerardo hervorgeht, sind es vor allem die mittels divinatorischer Sichtung (*mirarse, verse, registrarse*) mit Orula oder anderen Orichas resultierenden Divinationszeichen und partikulär assoziierte Krankheiten oder Symptomaten, die eine Person auf eine bestimmte gesundheitliche Problematik aufmerksam machen können. Dabei wird gegebenenfalls eine entsprechende Kontrolle durch medizinische Fachkräfte nahe gelegt und betont, dass diese Redaktion von Orula mittels des Babalawo erfolgt. Es sprechen Orula oder andere Orichas, der Babalawo ist nur der Interpret. Eine derartig vermittelte Aufforderung zum Arztbesuch kann präventiv sein oder zur Früherkennung von Krankheiten beitragen. Der Arzt und Babalawo Freddy erklärt, dass in gewisser Weise fast alle Zeichen eine Beziehung zur Medizin haben:

*„Porque en toda, en cada uno de los signos de Ifá en algunos haga la obra a la tierra, una enfermedad o un pandemia x, o una dificultad con un órgano determinado Por eso aquí suele decirse que todos los babalwos son médicos. Entre comillas eso no es tan así. Porque además no todos los babalawos han alcanzado un nivel, no que son médicos. Pero lo que si es verdad es que ellos alcanzan un gran poder y han logrado una gran maestría, son capaces de resolver mucho, muchísimos problemas de salud por la combinación de la medicina tradicional esta con las plantas, con las hierbas y con los rezos de los signos, con los suyerers cantando los signos se resuelven muchos problemas. Eso es así.“ (Freddy Aprechea Tartauno, Interview am 27.06.04)*

Die Anerkennung eines Babalawo hängt von seinen Kenntnissen der Geheimnisse (*secretos*) und von seiner Erfahrung als Interpret von Orula ab. Der zitierte Babalawo erklärt, dass man manchmal überrascht sei, welche Veränderungen bei Patienten vorgehen, denen von schulmedizinischer Seite keine lange Lebensdauer mehr zugeschrieben wurde. Deren Zustand verbessert sich nach der Intervention eines Babalawo oft merklich und es kommt dann zu

Krankenhausentlassungen. Ebenso erzählt er von Arbeiten zur Erleichterung des Sterbens: *„Hay momentos en que lo que se hace para despedir a alguien que esta sufriendo mucho o por equis motivos se le hace una obra de despedir, vemos que en pocas horas la persona ya falleció, pero lo hizo sin sufrirlo. Esto es el motivo.“* (Freddy Aprechea Tartauno, Interview am 27.06.04)

Als Beispiele für Zeichen,<sup>93</sup> in denen bestimmte Krankheiten „geboren werden,“ nennt der Babalawo unter anderem Eyigbo, in denen Atmungsbeschwerden geboren werden, Irete Meyi in dem Schwierigkeiten mit Armen und Beinen geboren wurden, Ogunda, mit dem oft Operationen assoziiert sind, Obeafobeo, das Alkoholprobleme, Probleme der Durchblutung und Thrombosen aufzeigt, Obesa das introvertierte Persönlichkeiten anzeigt, Obedí, das Probleme des Verdauungsapparates anzeigt oder Ogbeate, das mit dem Kleinhirn verbunden ist und Persönlichkeitsstörungen anzeigt:

*„Ogbeate es la locación del cerebro que se reveló. El cerebelo. La estructura más chiquita. El cerebro tiene la estructura grande y el cerebro es el órgano que da la coordinación dentro del organismo. Y en Obeate dice que se discoció cerebro con el cerebelo. Uno no tiene nada que ver con el otro. Pero habitualmente, con una frecuencia de casi 99 % las personas que tienen este signo tienen serias dificultades, tienen una serie de dificultades en serios trastornos en la personalidad y suelen ser mentirosos, enredan las cosas. Así que coincide mucho con los signos.“* (Freddy Aprechea Tartauno, Interview am 27.06.04)

Im prozessualen Verfahren der Benennung sucht der Babalawo als Interpret des Zeichens Gemeinsamkeiten zwischen der „inneren Logik der Divinationstexte“ (Matbag 1996: 83), den sozialen und aktuellen Lebensumstände der konsultierenden Person. Mehrfach beinhalten die mit den Zeichen verbundenen Geschichten, die zur positiven Wendung führenden Ratschläge von Orula und Opfergaben als Weg zum Erfolg beziehungsweise Mittel zur Überwindung von Hindernissen. Somit stellen bereits die investigativen Konsultationen mit dem Babalawo insbesondere aber die Anweisung der Zeichen für rituelle Arbeiten (*obras*) und die Opferdarbringung (*hacer ebbó*) Strategien der Problemlösung dar. Durch die interpretative Organisation von Begründungszusammenhängen mit der Lebenswelt der betroffenen Konsultanten, ergibt sich die zentrale Rolle der religiösen Orakelzeremonien als

---

<sup>93</sup> Es handelt sich hier um die Eigennamen der 256 Zeichen von Ifá, die auch eine graphische Gestalt haben. Die ersten 16 Zeichen mit dem Zusatz Meyi (2) sind Doppelzeichen und werden als Könige oder *signos mayores* betrachtet.

diagnostisches Mittel zur Herstellung von Kohärenz und selbstreferentiellen Reproduktion der Glaubenstradition.

## 5.2. Explizite und implizite Suggestion

Der Hinweis nach einer Orakelbefragung einen Arzt aufzusuchen, wird von Informanten mehrfach angeführt. Seltener und weniger offen wird über die umgekehrte oben thematisierte Reihenfolge gesprochen, nämlich dass ein Arzt oder klinischer Psychologe die Ursachenforschung im Kontext der Religionen empfiehlt. Die Situation einer medizinischen Verweisung auf die, in den Religionen verortete, traditionelle Medizin ist aus ethischen Gründen schwierig und erfordert wenigstens minimale Kenntnisse der Kosmologien und entsprechenden Respekt von Seiten der handelnden Ärzte. Diese Situation wird vom Arzt und Babalawo Ernesto Fundora Gomez in folgenden Worten geschildert:

*„Eso es más difícil porque es, eso es en eso de que el médico este religiosamente relacionado un poco a la religión. Pero que es una situación un poco delicada. Esta situación que Usted me dice que el médico de recomendar esto. A veces el médico lo que hace es sugerirlo. Por qué? Porque la persona que con la que se habla uno no sabe cual es su filiación religiosa. Y a lo mejor vé esto cómo una cosa, eh digamos oscurantista. Como una „cosa de brujos“ entre comillas porque no tiene conocimientos de la profundidad de la religión y del oráculo Ocha-Ifá. Y entonces lo puede ver cómo una cosa tabú, un tema difícil para el médico. El médico habitualmente lo sugiere, aprovechándose de quizás de confianza que tenga con un familiar del enfermo o con el enfermo, o a veces lo sugiere en vista de la magnitud de la situación le sugiere a la gente en tono quizás un poco disimulada de rumor: Hay que ir a buscar o se dice hay que ir a Guanabacoa. Por qué? Porque Guanabacoa, porque esto quiere decir que busque la religión.“* (Ernesto Fundora Gomez, Interview am 21.12.04)

Hier findet sich die kritische Einstellung der akademischen Medizin gegenüber den alternativen Medizinsystemen wie sie mit „oscurantista“ (verschleiert) oder „cosa de brujos“ (Sache von Hexern) zum Ausdruck kommen. Zugleich wird jedoch auf die implizite Suggestion hingewiesen, als potentielle Strategie zum Umgang mit unerklärlichen Krankheitssymptomen, den Einfluß von *muertos*, *santos* oder andere spirituelle Umstände, die durch die Nennung des Ortes Guanabacoa, als historisches Zentrum religiöser Aktivitäten

oder der sogenannten „*brujería*“ (Hexerei) im positiven Sinne der traditionellen-religiösen Medizin und Heilung, angedeutet wird. Auffallend ist hier die Andeutung mittels einer dritten Person, einem Verwandten des Patienten, dem diese Suche nach religiöser Unterstützung nahe gelegt wird.

Im Zuge einer Divination und in Folge der Initiation in die Regla de Ocha erhält die Person ihren religiösen Namen, der mit einem persönlichen Oricha als Schutzengel *angel de la guarda* ebenso korrespondiert, wie mit dem eigenen Zeichen von Ifá. Auf Basis dieser doppelten Verankerung im religiösen Symbolsystem und Zeichennetzwerk erhalten die Gläubigen durch die *libreta de Itá* (Buch des Itá) eine Art Verhaltenskodex oder religiöse Gebrauchsanweisung, die zum Wohlbefinden und spirituellen Wachstum beitragen soll. Das religiöse Wissen um heilende und kurierende Faktoren, ebenso wie Erfahrungswerte zum individuellen Erhalt der Gesundheit wird für eingeweihte Personen in dieser *libreta del Itá* festgeschrieben. Im Zuge der siebentägigen Initiationszeremonie vereinen sich die Oriaté, Iyalochas und Babalochas am Tag des Itá um den Namen, das Zeichen von Ifá und die Prohibitionen des Iyawo zu bestimmen, sowie um Ereignisse der Gegenwart, der Vergangenheit und der Zukunft zu klären. Dabei werden generelle Kenntnisse und religiöse Praktiken, ethische Normen und individuelle Faktoren bedeutsam. Die kubanischen Autorinnen Bolívar Aróstegui und González Díaz de Villegas betonen, dass Gläubige durch diese Zeichen gewarnt werden, für Körper und Geistwesen zu sorgen, in dem sie die Orichas verehren und deren Wohlwollen gewinnen:

„...believers are warned by these oddun to care for their bodies and their spirits by not indulging in harmful habits, which is also a way of caring for the orishas they worship. On a more general level, to strictly abide by those dictates indicates the believers' willingness to propitiate the orishas and win their favor and assistance“ (Bolívar Aróstegui/González Díaz de Villegas 1998: 77)

Ernesto Valdes Jane erklärt in einem Interview die gesundheitliche Relevanz des Itá vor allem die Vorschriften in Bezug auf Nahrungsmittel und der Tabuisierung derselben:

„*Sí. Depende del Itá. Así, cada individuo tiene un Itá. Cuando el se consagra, el tiene un Itá, o cuando recibe alguna divinidad, pueda que tenga un Itá. Y entonces en este Itá, se le dicen también los alimentos que le quitan la salud, y los alimentos que no se la quitan. Generalmente le dicen los alimentos que le quitan la salud.*“ (Ernesto Valdes Jane, Interview am 02.02.04)

Die Benennung von Speisen und Tabus im Zusammenhang der Zeichen und Oricha können im Sinne totemistischer Verbote gedacht werden, da sie auf vorgestellten Verwandtschaftsbeziehungen gründen. Als Eigentum des jeweiligen Oricha mit dem assoziierten Aché dienen die tabuisierten Nahrungsmittel vor allem in Krisenzeiten als Heilmittel. Die in der Schweiz lebende Kubanerin Ibis, *hija de Yemaya*, legt dies mit Bezug auf die Frage nach der Diät im Itá wie folgt dar:

*„Pero yo creo que esto, que estas mismas cosas que tu restringes, no es porque es una alimentación mala. Porque mas adelante tu vas a necesitar, de manera vital esta nutrición. Y tu cuerpo hace una reacción mucha más rápida a este alimentación cuando durante un tiempo largo no lo diriges. Por ejemplo como hija de Yemaya me quitaron la cabeza de pescado, puedo comer pescado grande pero sin cola, sin cabeza. Me quitaron los mariscos. A mi me encantan los mariscos. Comiendo un tiempo, pero me lo restringieron porque tal vez un día un plato de marisco me va a hacer muy bien, me va a salvar. A veces pienso, vivo en Europa, aquí donde no hay mar. Me viene muy bien esta restricción porque los mariscos siempre es una cosa importada. Que te pudiera afectar de todo. O sea yo respeto mucho eso. Si estoy en Cuba de repente hay un, bueno, no, mariscos. Eso es un ejemplo. En el Itá, durante mi embarazo, pienso que me evita una indigestión estando embarazada. Ya; pero hay un fundamento lógico detrás de todo esto. Yo por lo menos puedo decir que aproveché mucho mi tiempo de Iyawó. Y fue muy agradable fisiológicamente fue muy agradable. Yo no sé como hubiera sido si no estuviera de Iyawo, pero si sé que evité muchas situaciones gracias a este tiempo de iyavoraje, desde el punto de vista de salud. Sobre todo la paz y la tranquilidad. Un nuevo nacimiento. Porque el estar de Iyawo es como un nuevo nacer. Y evitar aglomeraciones de gente y situaciones estresantes. Esto me hizo muy bien. (Ibis Hernández Gomez, Interview am 09.01.11)*

Ibis erklärt hier nicht nur ihr Wohlbefinden im Zuge der Initiation (*iyavoraje*), sondern auch ihre Liebe zu Meeresfrüchten und Respektierung des Verbotes diese zu konsumieren. Oricha Yemaya ist die Besitzerin der Meere und seiner Lebewesen. Yemaya symbolisiert Mutterschaft und Fruchtbarkeit. Hier findet sich nun auch das Nahrungstabu für die Tochter von Yemaya (*hija de Yemaya*) begründet, keine Meerestiere zu konsumieren, denn diese könnten zu einem bestimmten Zeitpunkt, als Heilmittel notwendig und hilfreich sein.

### 5.3. Persönlichkeit der Heilenden

In der vorgestellten Studie handelt es sich nicht direkt um das Konzept des Heilers und der Heilerin, sondern vielmehr geht es hier um die religiös und rituell etablierte Verwandtschaft zwischen den Initiierten und die vielfältigen Beziehungen von Menschen und Oricha. Nichts desto weniger ist die Beziehung von Patin/Pate und Patenkind (*padrinos de santo y ahijados*), Konsulent und Konsultierende/r (*babalawo y ahijado*) im Fokus der Heilungsprozesse von emotionaler und sozialer Bedeutung. Was das Konzept der Heilerin und des Heilers betrifft, bedürfte es weiterer Forschungen mit der direkten Erlaubnis einzelner Curanderas/Curanderos, Santeras/Santeros oder von Madres nkisi/Padres nkisi über längere Zeit ihre therapeutische und religiöse Arbeit teilnehmend zu beobachten, ebenso wie ihre Ahijados zu befragen. Dies war nicht zentraler Bestandteil dieser Forschungsarbeit, wäre für weitere Erkenntnisse der Tiefenstruktur dieser Gesundheitskultur jedoch hilfreich.

Die sozialen Bindungen zwischen den Menschen und die spirituellen Beziehungen mit den Ahnen und Orichas werden in drei grundlegenden Phasen der Initiation etabliert. Es wird dabei eine dreifache Präsenz von spiritueller Elternschaft erzeugt. Die Aussage, der Tod gebar Ocha, (*Ikú logbi Ocha – „el muerto parió santo“*) unterstreicht nicht nur die Bedeutung der Verstorbenen, sondern verweist auch auf die Geburt der Ocha, und damit der Religion, aus dem Tod (*Ikú*). Die Initiierten werden zu Kindern der jeweils gekrönten Ochas, während Olochas durch ihre Patenschaft zu Iyalochas und Babaloachas, das heißt zu Pateneltern (*padrinos de santo*) werden. Die rituelle Assistentin wird Oyugbona genannt. In der Elaboration der Egun wird auf mindestens drei Generationen der religiösen und blutsverwandten Vorfahren referiert, die in den Ehrerweisungen der Anrufungen (*moyugbar*) genannt werden und denen in der *bóveda espiritual*<sup>94</sup> regelmäßig Referenz erwiesen wird. Jede Zeremonie beginnt mit dem Kontakt und der Bitte um Einwilligung von Seiten der Egun. Die fundamentalen Verbindungen der Santeras und Santeros als legitime Kinder der Oricha beispielsweise von Eleggua, Yemaya, Ochún, Oggún oder Changó, um nur einige mit Namen zu nennen, werden in Relation zu Mutter und Vaterschaft konzipiert. So erklärt ein Santero beispielsweise: „*Yemayá es mi mama y Ogún mi papa.*“

„That primordial life force or essential „character,“ seem also as a „primal ancestral spirit“ (egun) which has reincarnated itself in each new human being, makes up the spiritual

---

<sup>94</sup> Tisch mit den spirituellen Ahnen und Kräften

„inner head“ (ori inú), called *eledá*, that part of the Creator in each person. In the coronation, explains Díaz Fabela, an *oricha* is crowned upon the head, to harmonize the vibrations of the *eléda* or Internal Being of a person who suffers disequilibria in health, luck or in whatever other order in their personal life.’ Just as the *oricha* must be honored, ‚fed,‘ and ‚refreshed‘ regularly, so must the *eledá* in a cleansing/sacrifice called *eborí eledá*.“ (Brown 1989: 225)

Diese Auswahl des Kopfes erfolgt über Strahlungen (*irradiaciones*) die als vorbestimmtes Schicksal wahrgenommen werden, da nicht jede Person zur Initiation oder zur Patenschaft auserwählt ist: *al que le toco, le toco*. Mittels der Führung einer neunitiierten Person wird eine Frau zur *madrina* und ein Mann zum *padrino* des *Iyawo*. Die *Padrinos* haben für die Übergabe der *collares* (Perlenhalsketten mit den Farben der jeweiligen *Oricha*) und der Kriegsgottheiten *Oricha Oddé* (*Eleggua*, *Oggún*, *Ochosi*, *Osun*) zu sorgen. Sie sind nicht nur im Zeitraum der siebentägigen Initiation und der nachfolgenden Zeit als primäre Ansprechpartner bedeutend, sondern auch in der Folgezeit bei Problemen und für Problemlösungen die ersten Ansprechpartner.

Patenkinder derselben Paten (*ahijados de los mismos padrinos*) gelten als religiöse Geschwister (*hermanos/hermanas en la religión*). Sie sind denselben Exogamieregeln unterworfen und haben sich an die Verbote sexueller Beziehungen zwischen *padrinos* y *ahijados*, sowie zwischen *hermanos en la religión* zu halten. Nach Ernesto Valdes Jane, würde es sich bei sexuellen Beziehungen zwischen Pateneltern und Patenkindern, ebenso wie bei religiösen Geschwistern um Inzest handeln:

„Es una cuestion muy grave si un sacerdote tiene relaciones sexuales con un ahijado o una ahijada, pues ante nuestros Oshas y Orishas los ahijados y ahijadas son los hijos espirituales del padrino o la madrina y tal actitud sería incesto. Asimismo, es una falta si dos ahijados de un mismo padrino o madrina tienen relaciones sexuales. Esto es así porque son hermanos de religión con un mismo padre o madre espiritual (padrino o madrina). Sin embargo es tolerada en el caso de personas que antes de iniciarse ya tenían relaciones de pareja, aunque los (sic) cierto es que dos personas que tengan relaciones amorosas no deben ser ahijados de un mismo padrino.“ (Valdes Jane, Proyecto Orunmila Blog Download: 19.08.2011)



Der Omo Obatalá und Babalawo Ernesto Fundora Gomez kommentiert die Beziehungsentwicklung zwischen konsultierender Person und Priester im Zusammenhang von Weissagungen wie folgt:

*„O sea el momento de la persona que llega a verse la persona, cuando llega, llega por la primera vez, llega muy excéntrico, muy asustado, hasta el momento en que se consulta. Y entonces por el oráculo le dicen cosas que el sacerdote desconoce por esta persona, no le cuenta el sacercote, los problemas que el tiene. Orula y Olofin se lo dicen a través de los signos que el da. Y entonces a partir de ahí se establece una relación entre consultante y consultado, igual que a la que existe entre el médico y el paciente. Pero una vez que el sacerdote ha adivinado la situación que tiene esa persona. Y entonces ya después muchas personas comienzan a asistir periódicamente a consultarse, a recibir deidades religiosas para mejorarlas sus convivencias, su futuro, de tratar de corregir la astralidad que tiene este individuo. Tratar de acercar ese individuo al camino que es previamente fijó con Olofin que iba atravesar en la tierra, que lo conoce su Ori pero que el individuo como tal no lo conoce. Y entonces esa es la forma de ir buscando que esa persona se acerque a ese camino, evitando los problemas que pueda tener y atrayendo la fortuna, la buena suerte, cosas buenas.“*  
(Ernesto Fundora Gomez, Interview am 21.12.04)

Aus dieser Darstellung geht einerseits die Entstehung und wachsende Bindung zwischen Patenkindern und ihren Pateneltern beziehungsweise eines ausgewählten Babalawo und eines Konsulenten hervor. Andererseits entsteht durch die vermittelten Erkenntnisse des Babalawo ein wachsendes Vertrauen im Zuge von religiösen Handlungen und der Problemlösungseffizienz. Daraus erwachsen emotionale Bindungen, die zu wiederholten Konsultationen und konsequenterweise zu weiteren Weihungen führen, um das Zusammenleben der Personen und ihrer nicht blutsverwandten Familie, die mehrere Generationen einschließt, zu verbessern und die Astralität durch Reinigungszeremonien und Erforschungen der eigenen Verwicklungen in Komplikationen zu korrigieren (*tratar de corregir la astralidad*). Dabei wird das Konzept der Astralität auf frühere Inkarnationen und Lebensphasen bezogen, ebenso wie auf Schwierigkeiten in der Gegenwart, die durch die Unterscheidung von Selbst- und Fremdreferenz zu einer bestimmten Situation im Moment der Konsultation beitragen.

Mariana Corillo Gomez, klinische Ärztin, Palera und Santera, begründet ihre vagen Kenntnisse und den resultierenden Zugang zur Religion mit der Voraussage von Problemen ihres Sohnes. Seit längerer Zeit hatte sie logisch unklärbare Probleme und Schwierigkeiten, die zu lösen sie trotz aller Anstrengungen nicht im Stande war:

*„Entonces le dije a un amigo mío que me llevara a algún lugar donde hubiera algún religioso que yo no sabía la diferencia entre un babalawo y una espiritista. Yo no sabía nada. O casi nada. Yo lo había estudiado por filosofía, por los estudios, pero tan de lejos que no me di cuenta que por vía de leer, de leído aquello, le di una lectura que no tenía nada que ver. Yo lo veía como un pasquín, una cosa totalmente ajena, plástica que no tenía, que no sentía ni padecía. Y él me llevo a un lugar con un babalawo que ya murió. Y ese señor me, me hizo una vista que me dijo prácticamente mi vida. Y me previno de peligros, cosas que podrían pasar. Y me hablo de problemas que podía tener mi hijo. Y yo tengo un solo hijo. Y ya, allí me enganqué. Porque a la vez que me hablaron de que le podía algo pasar a mi hijo, digo que tengo que ver esto hasta el final. Y después han pasado muchas cosas, me demoré mucho para poder llegar eh, dificultades que formaban parte para mi de mi karma. Y para poder llegar a iniciarme, formalmente. Pero en cada iniciación, en cada cosa que he hecho, comprendido y nunca he dudado de por ejemplo que cuando algo que me pronostican no se da exactamente, no se da igual, lo que hago es indagar en lo que he hecho mal, o en lo que en la, en las dificultades que hicieron que se torciera esa verdad debía que llegarme.“ (Mariana Corillo Gomez, Interview am 16.07.04)*

Diese Darstellung verweist auf die zentrale Bedeutung der Benennung von Problemen und auf die Relevanz primärer Bindungen, wie sie oft im Zuge von Initiationen als Motivation zur Sprache kommt. Denn nicht nur daß der Babalawo ihr praktische Einsichten über ihr eigenes bisheriges Leben mittels der Orakelkonsultation darlegte, sondern vor allem die Voraussage von potentiellen Problemen, die ihren einzigen Sohn betreffen könnten, überzeugten und führten sie zur Initiation in die Religion.

*„En lo relativo al ser supremo el acto de creación carece de singularidad referencial; no hay nada parecido a la majestad – y la solemnidad y la poesía – contenida en la interacción que podemos encontrar entre Olofin, Obatalá y Olodumare, y según algunos también con Odudúa en el ámbito místico del Olorun, que constituye la piedra angular de la*

*teogonía de la regla de ocha, de la cual se deriva una literatura hagiográfica de alto valor y significado.“ (Figarola 2006: 26)*

Aus den Aussagen von Ernesto und aus dem Zitat von Figarola geht hervor, dass die nicht-humanen Entitäten Olofin, Olodumare, Obatalá und Odudúa im mystischen Umfeld von Olorun (der Sonne) und Orula als soziale Akteure betrachtet werden. Diese kommunizieren mittels resultierender Zeichen oder realer Ereignisse und Träumen mit den Menschen. Diesen fremdreferentiellen Entitäten wird ein weitgehendes Einflußvermögen und Wissen über das vorherbestimmte Schicksal (*ori*) zugeschrieben, welches das Individuum selbst nicht kennt. Über den divinatorischen Erkenntnisweg werden zugleich Potentiale dieses Schicksal zu beeinflussen genannt, da die Ressourcen zur Annäherung an das eigene Glück und Wohlbefinden auf der Erde mit den notwendigen Kenntnissen der Mythen, Rituale, und Opferhandlungen rekursiv gekoppelt sind.

Wie die Ärztin Mariana erklärt, geht es in der Religion ähnlich wie in der Medizin darum, das Leiden zu lindern, den Leidensdruck aufzuheben und die Freude zu stärken. Ziel der Religion ist sowohl die Lösung von Problemen, als auch die Prävention und Orientierung der Gläubigen zur Herstellung von Sicherheit, Vertrauen und Ruhe:

*„Por ejemplo, yo misma he indicado, curas para males físicos o emocionales o espirituales que yo misma me he quedado dudando. Pero bueno, espiritualmente, he tenido, he sido expelida de decirlo he sido impulsada a decirlo, no? Y lo he dicho y le digo a la persona, después me dices si te fue bien. Yo soy la primera incrédula. Y le ha ido bien. Y son cosas rarísimas. Entonces, por qué? Porque incluso es bien complicado, porque por ejemplo, yo cómo médico, cómo religiosa, yo he tenido personas, personas con un, como por ejemplo con una, con un gran desempeño social que vienen a la casa, o que vienen a mi y sólo lo que quieren es hablar un poco conmigo. Y que creen en cualquier cosa que yo les diga. Entonces, y cuando antes de estar iniciada, algunos pacientes me decían. Yo tengo que verla aunque no me toque la consulta. Porque yo hablé con Usted y salgo sintiéndome mejor. O me llamen por teléfono y me dicen que se sienten mejor. Y eso depende de tus características sanológicas. De tu característica como sanador. De tu astral. Yo estoy una, yo me digo en intimidad con mis amigos, yo les digo que yo soy una limpia pecera. Un limpia pecera. Hay un pedacito que va limpiando la pecera, yo digo que soy un limpia pecera. Tengo que tener cuidado porque soy una persona que, que limpio mucho y me cargo yo. Incluso yo he dejado hasta la*

*sanación porque parece que todas las cosas que yo he, que yo he aprendido y que hice cargo y con lo que he intentado protegerme no ha sido lo suficientemente efectivos. Y he hecho sanaciones que me he pasado días en la cama. Con las piernas flojas. La persona muy bien, y yo muy mal. Y me he caído por la calle después de hacer una buena sanación. Entonces me he aguantado porque yo soy muy receptiva. Muy bueno, y entonces, tu tienes que buscar la media. Porque yo les quiero hacerles bien a los demás, pero no quiero dañarme yo. Porque yo lo digo, quiere a tu prójimo cómo a ti mismo. Y yo lo sigo.“ (Mariana Corillo Gomez, Interview am 16.07.04)*

In diesem Gespräch erklärt die kubanische Santera und Madre Nkisi ihre unterschiedlichen Methoden der Heilung, die sie aus diversen Bezugsrahmen der Astrologie, der Biorhythmik und der religiösen Ritualpraxis kombiniert. Dabei stellt sie sich mit „*soy la primera incrédula*“ auf die Seite von San Tomas: *Ver para creer*. Erschöpfungszustände nach rituellen Behandlungen von physischem, emotionalem oder spirituellem Unbehagen der Klienten, sind nicht selten. Denn sie gibt als Heilende nicht nur positive Energie ab, sondern nimmt auch negative Energie auf. Während die KonsulentInnen nach einem Gespräch oder einer Behandlung sich entsprechend besser fühlen, fühlt sie sich wie eine Schnecke (*una limpia pecera*), die das Fenster eines Aquariums reinigt. Daher ist es für sie wichtig ein Gleichgewicht zu finden, beziehungsweise die notwendigen Vorkehrungen gegen einen kompletten Energieverlust vorzunehmen. Denn wie sie sagt, versucht sie sich an das biblische Gebot „Liebe deinen Nächsten wie Dich selbst“ zu halten, um bei Heilungen anderer, selbst gesund zu bleiben.

#### **5.4. Katharsis und veränderte Bewusstseinszustände**

In der Katharsis durch Rituale können nicht nur gestaute Gefühle und Triebe wie Wut und Ärger gelöst werden, sondern es kann durch die Distanz oder Separation auch zu Umstrukturierung von Haltungen und Wahrnehmungen kommen. Wie die Interviewpartnerin und Kunsttherapeutin Ibis Hernández Gomez erklärt, geht es in der Regla der Ocha nicht zuletzt um eine Frage der Haltung gegenüber dem Leben und der Natur, sowie einer Haltung gegenüber sich selbst. Die natürlichen Elemente wie beispielsweise das Salzwasser des Meeres (Yemaya), des Süßwassers des Flusses oder der Bienenhonig (Ochún), Pflanzen und Kräuter, Kokosnuss, Früchte haben per se heilende Wirkungen. Es ist ihrer Ansicht nach

weniger der fanatische Glaube, als die Hinwendung zur Natur die als Faktor der Heilung zählt:

*“Para los rituales, para cada paso que tu haces en la regla de Ocha tienes que contar con los elementos naturales. El río, el mar, las diferentes hierbas, coco, arena, frutas, diferentes comidas, nada es de química, es de la naturaleza. Muy natural, muy de la tierra, de la naturaleza. Y eso independientemente de la religión, de ya por si es sana. Porque es algo cerca a lo natural. Pienso que allí esta el elemento curativo. No esta el que te entra, ni el fanatismo sino el poder de los elementos naturales. El agua del mar para la piel curativa, es limpia. Si un santero te dice debes limpiarte en el mar, automáticamente hay un poder curativa en esta. La miel de abeja, bañarse en el río, regresar a lo natural. Creo que allí es donde está el poder curativa de esta religión, no.”* (Ibis Hernández Gomez, Interview am 09.01.2011)

Musik, Gesang und Tanz gelten als wichtige Speicher von Kenntnissen und Mittel zur Kommunikation in der Vereinigung der Gläubigen mit den Orichas. *Dar un toque de tambor*, die Organisation einer Trommelzeremonie wird als größtes Opfer und Gebet angesehen, das an die Orichas gemacht werden kann. Dies sollte in regelmäßigen Abständen zur Danksagung, beispielsweise am Geburtstag in der Religion, und für besondere Bittstellungen nach Angabe des Orakelzeichens geschehen, damit die Bedürfnisse der interaktiven Kommunikation zwischen Menschen und Orichas den entsprechenden Raum erhalten. Der Tanz dient vielen Zwecken zu denen Katharsis, Unterhaltung, und Danksagung zählen. Die rhythmischen Tänze spezifischer Oricha verwenden den ganzen Körper, aber mit unterschiedlicher Betonung bestimmter Teile:

„The warrior Ogún is associated mainly with the legs, but also with the heart. Ochún, the divinity of river water and femininity, is associated with the lower abdomen, female groin area, and female genitalia, in addition to the blood vessels throughout the body and going to the heart. Yemayá, the divinity aligned with nurturing, the mother of all – including most of the other divinities – is associated with the breasts, the upper abdomen and the buttocks. Changó is often associated with the tongue and the penis. Obatalá governs the head generally (although each worshiper has a guardian divinity that resides in the head as well). Ochosi is often associated with mental processes and thereby is close to Obatalá and the head. Ochosi is also associated with the eyes, the left leg, and the left hand; in Cuba he is called the ‚left handed hunter‘. Elegba governs the feet, and Obba governs the ears. Oyá governs the lungs,

and the back in general. The twins or Ibedys (sic) govern the fingers and toes. And Babaluayé guards the skin.“ (Daniel 2005: 74f)

In Tanzperformances sind es insbesondere die Armbewegungen, die bestimmte Orichas identifizieren, so vollzieht Yemaya wellende Bewegungen des Meeres, Ochún streicht über ihr Gesicht und ihren Körper, während Changó die Blitze vom Himmel holt und Ogún mit den Bewegungen eines Machetero sich einen Weg durch den Wald freis schlägt. Im Tanz werden mythische Geschichten erzählt und performativ vergegenwärtigt. Dabei geht es darum, einen Ausgleich von Vergangenheit und Gegenwart zu schaffen und ein Gleichgewicht herzustellen, das körperlich und geistig spürbar ist (Vgl. Balbuena Gutiérrez 2003). Die rituelle Art der Synchronisierung der Teilnehmenden wird von Mariana Corillo Gomez im Zusammenhang der Vibrationen und Koppelung an diese Vibrationen dargestellt, in der die sinnliche Perzeption von grundlegender Bedeutung ist:

*„Yo pienso que todo lo que se hace en la religión, todo, todo, todo, incluso casi todo que se hace en la vida está encaminado a mejorar la armonización entre los que participan. Entonces cuando hay una vibración de un tambor y todos cantamos y todos bailamos al ritmo de este tambor todos estamos entrando en esta misma sintonía. Y si tu y yo hacemos un dúo estamos acoplándonos. Tenemos que vibrar en la misma sintonía sino no podemos cantar la misma canción. En el mismo tono, con el mismo tiempo, fijate cuantos elementos. Y si bailamos estamos llevando el mismo ritmo, el mismo compás, estamos recibiendo, estamos procesando lo mismo, estamos sintonizándonos en lo mismo. Por lo tanto yo pienso que es un elemento armonizador, como es un armonizador la miel, como es un armonizador el cacao, como es un armonizador todo que se hace en la religión. Lo que te juntas, lo que hueles, todo. Tu te impresionas con los sentidos, con cosas que te acercan a una determinada vibración.“*  
(Mariana Corillo Gomez, Interview am 16.07.04)

Der Musikanthropologe John Blacking spricht von „waves of fellow-feeling“, die sich während Ritualen mit Tanz, Musik, Bewegung und veränderten Bewusstseinszuständen etablieren. Diese Rituale finden in einem bestimmten Raum statt und fokussieren auf die psychischen Erfahrungen und physiologischen Kapazitäten. Die Sprache des Körpers, sei sie nun in Form von Gesten oder Ritualen, bezeichnet Blacking als „articulated in symptomatology“ oder als Sprache der Organe. Sie ist erheblich vieldeutiger und weniger festgelegt als verbale Sprache und Kognition, da sie über die Emotion und zwischen den

Körpern fließt, und somit auch zur Lösung von inneren Blockaden und sozialen Konflikten beitragen kann. Dabei spielt das Zusammensein und für Andere dasein eine wichtige Rolle, da sie mittels der synchronisierenden Funktion der Musik Gemeinschaft bildet, die auf dem Kollektiv gründet (Blacking 1977). Wie die amerikanischen Anthropologinnen Scheper-Huges und Lock reflektieren, kommt es in kollektiven Heilritualen zu einer Kommunion zwischen Geist und Körper, Selbst und Anderen, Individuum und Gruppe, die überwiegend auf einer nonverbalen und präreflektiven Ebene wirkt. Die Herstellung des sozialen Körpers unterstützt das wachsende Gefühl der Ganzheit und Gesundheit einer kranken Person (Scheper-Hughes/Lock 1987: 29).

In der Inkorporation, wie sie meist im Falle von Festlichkeiten wie *toques de tambor* zustande kommen, sprechen die Orichas durch die Menschen, die als *persona montada* also als berittene Person bezeichnet werden. Sie manifestieren sich als Orichas mit den jeweils entsprechenden Qualitäten und überlieferten Eigenheiten, sie werden dem anwesenden Oricha entsprechend gekleidet und geben dem Publikum unter anderem Ratschläge und Hinweise auf Krankheiten. Als Beispiel einer Intervention von Oricha Eleggua zu Zwecken der Heilung eines Tumores dient hier die Darstellung von Freddy, der als Referenz in Ifá auch das Zeichen Osa Lofogbeyo erwähnt. Als Verkettung der Vorbedingungen nennt er, dass die Batá-Trommeln sakralisiert sein müssen (*este tambor tiene que haber sido consagrado*), dass der Rhythmus beim Rezipienten ankommen muss (*este ritmo tiene que llegar*) und, dass die Person glauben muss, was der Oricha sagt:

*„Ahora en Regla la hermana de mi padrino en el santo tiene una tumoración en el abdomino. Mi padrino va a otro pueblo allí, en Habana Campo, que viene Eleggua Oricha en un tambor. Y le pregunta que su hermana esta enfermo pero que él la va a salvar. Y que no le va a pasar nada. Con lo único que tiene que hacer es no perder la fé. Eso es lo único que el dijo. Y que manda a hacer unas obras en la casa. A partir de este momento, el padrino haciendo las obras, le da tambor a Eleggua. Cada vez que viene un Eleggua hace lo que dice Eleggua que tiene que hacer. La hermana va al médico, el médico dice que es tumor maligno, y que debe operarla, la abre y no se ve separar nada. Se ve que es una cosa maligna, nó? Pero es una pelota muy grande, que no se le puede hacer nada, y la cierran de nuevo, cómo un caso que no tiene solución con tratamiento. Eleggua dice que le va a salvar, Y sigue mandando obras, y siguen haciendo obras. La vuelven a ingresar. Se decide que en esta operación anterior, no fue lo que averiguan. No fue toda la verdad que averiguan. Que hay*

*que intervenir únicamente de nuevo. Que reúne todo el colectivo de médicos, la vuelven a abrir, y ya no hay un tumor. Lo que hay es una colección de bolas. A punto de partir de una infección por ovulos. Le lavan todo aquello, la sacan todo eso al pared, o en tres a seis meses que ha corrido el tiempo, la regresan al hospital, y le ponen el ultrasonido a su lugar, ahora la señora está muy bien. Y va a la obra de nuevo, y lo único que le quedó era por el anestetico. Funciona también, con el eslabón en la cadena. Por qué? Porque era un tambor que era consagrado. El oricha que vino realmente, posesionando a la persona. El poseído, no, a través del poseído puso un mensaje que era verdad. Y el receptor, tuvo mucha fé, y hizo todo lo que le dieron. Y la persona se salvó.“ (Freddy Aprechea Tartauno, Interview am 27.06.04)*

Dieser Frau, die einen Tumor hatte, und nach mehreren Spitalsaufenthalten ohne Lösung seitens der akademischen Medizin verblieb, halfen letztlich die Arbeiten, die Oricha Eleggua in sogenannten Besessenheiten an ihren Bruder vermittelte. Als funktionale Voraussetzungen werden erstens die Trommel Batá Aña, die selbst ein Oricha ist, genannt, zweitens muss es sich tatsächlich um eine Posession der Person handeln durch die Eleggua spricht, und drittens müssen die beauftragten Opfergaben gemacht werden. Mit der Ausdauer und dem nachhaltigen Glauben wurde die Schwester des informierten Padrino letztlich in einer Kooperation der Schulmedizin und Religion geheilt.

## **5.5. Opferhandlungen**

Die Opferhandlung ist die konkrete und sichtbare Beziehung des Menschen mit der Natur und der spirituellen Welt, das Opfer konstituiert die Befreiung und Absolution. Die Kenntnis der Priester von Ifá und Ocha in Bezug auf die Verbindung von Materialien, Pflanzen und Tieren, die den jeweiligen Gottheiten geopfert werden, ist daher grundlegend. Sie werden in der Religion der Yoruba Ebbó genannt, was im Spanischen mit *sacrificio* und im Deutschen als Opfer übersetzt wird. Die auszuführenden Opferungen leiten sich von den Informationen des Orakels ab und hängen einerseits vom Typ des zu lösenden Problems einer Person, sowie andererseits von den Konkretisierungen des Zeichens beziehungsweise den Anweisungen der in den Zeichen sprechenden Oricha ab. Über das Orakel wird aber nicht nur die Art des Opfers, sondern auch Zeitpunkt und Ort der Opfergabe bestimmt (Vgl. Souza Hernández 1998: 174).



Der kubanische Historiker Adrián de Souza Hernández (1998: 20f) bezeichnet Ebbó als wichtigstes Element im Kult der Orichas. Durch das Opfer wird die untrennbare Beziehung zwischen der übernatürlichen Welt und den Menschen konkret und sichtbar. Die Orakelkonsultation und die Opferbringung sind aber zugleich die einzige Möglichkeit der Elimination oder Prävention von Schwierigkeiten, die im schlimmsten Fall eine Frage von Leben und Tod sein kann. Dabei unterscheidet er fünf verschiedene Typen von Ebbó:

1. *Ebbó Eje* als Opfer für Lob und Dankbarkeit: Diese auch als *sacrificio votivo* bezeichneten Ebbó werden zum Zeichen der Danksagung für ein Gelübde oder als allgemeine Bitte um Wohlergehen gemacht und zeichnen sich durch Freude, Festlichkeit, Essen und Trinken aus.
2. *Ebbó Etutu* als Opfer der Besänftigung: Dieses Opfer (*sacrificio propiciatorio*) wird zur Sühne als Folge eines begangenen Fehlers gemacht, mit dem Ziel die Gottheiten oder Geister und deren Wut oder Unwillen (*calmar la cólera*) ob dieses Vergehens zu besänftigen. Diese Zeremonie zeichnet sich durch Seriosität, sowie die rasche Ausführung, um die Gunst der höheren Wesen wieder zu erlangen, aus. Sie dient der Reinigung der Individuen und der Stärkung der Gemeinschaft.
3. *Ebbó Ojukoribi* als präventives Opfer: Es dient der Prävention, um die Perspektiven der Bedrohung anzuhalten und um in der Weissagung angekündigten Schaden zu verhindern. Dieses Opfer wird auch bei Bittstellungen gemacht, beispielsweise um so eine Reisemöglichkeit zu befördern und die unvorteilhaften Umstände zu ändern, die eine positive Zukunft verhindern könnten.
4. *Ebbó Ayepinun* als Ersatzopfer (*sacrificio sustitutivo*): Dieses Opfer impliziert den Ersatz des Lebens eines menschlichen Wesens durch das eines Tieres, das im Vorfeld ausgewählt wurde, um den Durst einer Gottheit, beispielsweise von Oggún, oder einer Hexe oder eines Zauberers zu stillen, der den Tod einer Person erzwingen will. Das geopfert Tier ersetzt dabei das Menschenleben, das so gerettet werden kann.

„A este animal se le trata de formas específicas: en ocasiones, se le da el tratamiento de un cadáver y se le puede envolver en un pedazo de tela blanca y enterrársele en un lugar señalado, o se le puede inmolar y la cabeza y las entrañas se colocan, con abundante aceite de palma, en una olla de barro que se lleva a un cruce de caminos o cerca de una corriente de agua o al pie de una caoba o teca africana (Iroko), en dependencia de la directiva del oráculo. El animal sacrificado toma el lugar del suplicante. Por lo tanto, este tipo de sacrificio también se llama badimiya que significa: hazte susituto de mi sufrimiento.“ (Souza Hernández 1998: 21)

Die spezifische Behandlung des Opfertieres wird durch die Umstände der Situation und die Anweisungen des Orakels bestimmt. Die Positionierungen des in weissen Stoff eingehüllten Kadavers oder des Tierkopfes und der Innereien können am Fuße eines Caoba Baumes oder einer Ceiba (*Iroko*) ebenso stattfinden, wie an einer Wegkreuzung, am Meeresrand oder Fluß. Nach dem Modell der Übertragung wird hier das Leiden auf das Tier gelegt, das so zum Ersatz für das Leiden der kranken Person stirbt: *badimiya*.

5. *Ebbó Ipile* als Opfer des Fundamentes: Dieses Opfer beinhaltet etwas von allen zuvor genannten Opferarten und basiert auf der Überzeugung, dass das Schicksal den höheren Mächten anvertraut ist, und die Menschen deren Unterstützung bedürfen, um erfolgreich zu sein und positive Ergebnisse bewirken zu können. Bei dieser Art von Opfern kann es sich um Konventionen handeln, wie beispielsweise, dass jedem Oricha spezifische Tiere zugeordnet sind. So isst Elegua, Obatalá und Oyá bevorzugt Ziege (*chivo*), Yemaya, Egún und Ikú essen Schaf (*carnero*). Opferungen können aber ebenso von Orakelkonsultationen abhängig sein, das befragt wird, um die Wünsche und Bestimmungen der Egun oder Orichas zu erkunden.

*„Si la ofrenda es en cumplimiento de una promesa, lo que se debe prover depende de la promesa hecha. Incluso entonces, la persona que está haciendo la promesa deberá estar segura que le está prometiendo a la divinidad particular traerle lo que normalmente es aceptable para esta y habitualmente lo que la persona en si cree que sus recursos le van a permitir.“* (Souza Hernández 1998: 22)

Die Opfer stehen häufig in Verbindung mit Versprechungen oder Gelübden, die im Begründungszusammenhang einer Krise an die Gottheiten gemacht werden. Bei wohlwollendem Ausgang müssen diese erfüllt werden und bedeuten oft einen entsprechend ökonomischen und organisatorischen Aufwand für die Person und ihre Familie. Beispielsweise hatte eine Frau das Gelübde abgelegt, ihre Haare nach der positiven Bewältigung einer Krankheit bei der Iglesia de la Virgen de la Caridad in El Cobre abzuschneiden und positionierte diese dort auf dem Altar. Andere Opferhandlungen finden am Tag des San Lázaro, 17. Dezember, statt, wo zahlreiche Personen sich kilometerlang am Boden knieend oder Steine schleppend auf den Weg zur Kapelle am Rincón begeben.

Weitere Rituale beinhalten neben dem Kult für die Toten (*culto a los muertos*) in Form einer *Bóveda espiritual* (spirituelles Gewölbe), der Errichtung eines Altares (*trono*) für die Orichas, auch die Reinigungen von schlechten Energien durch *limpieza* und *la rogación de cabeza*. Eine *Bóveda espiritual* besteht aus sieben oder neun mit Wasser gefüllten Gläsern. Eines davon ist mit einem Kreuz oder Rosenkranz versehen und symbolisiert das Zentrum dieser Kommunikation zwischen der Welt der Menschen und der der Toten. Eine *Bóveda* ist weiters mit Blumen (*girasoles, azucenas, flores blancas o los 7 principes negros*<sup>95</sup>), sowie mit Heilpflanzen- und Kräuterbündeln, Tabak und Kerzen in der individuellen Anordnung der Person bestückt. An den Seiten des spirituellen Gewölbes finden sich Fotos der Verstorbenen der religiösen ebenso wie der biologischen Familie und die Figur eines Indio zur Repräsentation des Schutzes durch indigenen Vorfahren oder Puppen zur Repräsentation der Congo-Ahnen. Zusammen bilden sie das *cuadro espiritual*, das spirituelle (Schutz-) Bild im Sinne der individuellen und kollektiven Erinnerung.

Die Vorfahren sind vertikaler Bestandteil der religiösen Familie. Auf der horizontalen Ebene findet sich die religiöse Verwandtschaft, durch die die zerrissenen Hierarchien, Familien- und Gemeinschaftsbande in der Sklaverei neu geknüpft wurden. „Während die Familie über Patenschaften und religiös begründete Verwandtschaft die Realität in der kubanischen Sklaverei darstellte, wurden die Ahnen in Afrika, das heißt die vertikale Verwandtschaft, mythisch verklärt“ schreibt Michael Zeuske und unterstreicht den diesseitsbezogenen und utilitären Charakter der Santería. Die Gläubigen wenden sich an die Egun und Oricha um Probleme zu lösen, wofür auch bezahlt werden muß (Zeuske 2000 {2007: 108}).

Auf dem Altar oder Thron für Orichas werden auf der untersten Stufe die Gruppe der *Guerreros* mit ihren jeweiligen Farben und Attributen aufgestellt. Elegua, der Schicksalwarter und Türöffner, mit den repräsentativen Farben rot und schwarz, Ogun, der Herr des Eisens und des Waldes mit den Farben grün/schwarz, Ochosi, der exzellenten Jäger und Justizwart mit Pfeil und Bogen in den Farben blau, goldgelb und dunkelrot sowie Osun<sup>96</sup>, der durch einen Hahn aus weissem Metall repräsentiert wird. Auf der zweiten Stufe folgen Ochún mit der Farbe goldgelb, Changó mit der Farbe rot und weiß und Yemayá mit der Farbe

---

<sup>95</sup> Sieben schwarze Prinzen, ist der Name für sieben rote Rosen, die auch mit den sieben Kräften Afrikas (*siete potencias africanas*) assoziiert sind und die Orichas Chango, Ochún, Ogun, Babaluayé, Yemayá, Orula, Elegua umfassen.

<sup>96</sup> Laut Luisson (persönliches Gespräch am 26.08.07) gibt es viele Santeros die Osun über Kopfhöhe aufgestellt haben, dieser jedoch wird auch zusammen mit den *guerreros* am Boden aufgestellt.

blau und den ihnen zugeordneten Attributen wie beispielsweise eines Fächers, einer Doppelaxt und eines Ankers. Auf einer dritten Stufe finden sich Oyá mit den Farben des Regenbogens und einer bronzefarbenen Krone, sowie Babalú Ayé mit den Farben lila. An oberster Stufe steht Obatala, Gottheit des Friedens und der Reinheit mit der Farbe weiss und oftmals symbolisiert durch eine Taube.

Es gibt verschiedene Rezepte für die Reinigung von schlechten Einflüssen - *limpiezas* oder *rogaciones de cabeza* - je nachdem welche Probleme der Adept oder Initiierte hat, und was die Toten oder Orichas bei der Befragung durch das Orakel indizieren. In einem ruhigen Raum des Hauses werden die wichtigsten Ingredienzien – Kalk aus Eierschalen - *cascarilla (efún)*, Kakaobutter - *manteca de cacao (orí)*, beriebenes Kokosfleisch *coco rayado (obí meyí)*, Wasser - *agua (omí tuto)*, Baumwolle *algodón (oú)* und zwei Kerzen - *dos velas (itaná meyí)* – auf einem weissen Teller bereitgestellt. Diese Materialien werden an den neun zentralen Körperstellen - der Stirnfront, den Schultern, den Handgelenken, den Knien und den Fußgelenken – vorbeigeführt, damit das Aché übertragen und vom Körper aufgenommen wird. Diese Stellen werden auch mit Kreuzzeichen der Cascarilla markiert, um so den Körper schließend zu schützen. Ein Teil der Ingredienzien wird mit einem weissen Tuch, wenn es sich um eine Frau handelt, und mit einer weissen Kappe, wenn es sich um einen Mann handelt, für eine Zeit lang, oft über Nacht, am Kopf angebracht. Danach werden die Substanzen je nach Indikation des Orakels entsorgt. Die Vorfahren des ausführenden Olocha einer Reinigungszeremonie werden zuerst und dann die Mitglieder der persönlichen Genealogie des Individuums an der die *Rogación* des Kopfes ausgeführt wird, angerufen, um ihren Schutz zu erhalten (*moyugbar*). Dabei wird auch das Aché der einzelnen Substanzen angerufen, um die Heilkraft zu bestärken.

Bei den handelnden Personen wird mittels der Opferhandlungen eine somatische Resonanz und Gewissheit aufgebaut, dass die Leiden bewältigt werden und das Wohlwollen der Ahnengeister (Egun) und Gottheiten (Oricha) wieder erlangt wird. Durch die Gespräche um psychosoziale Konflikte werden Angst und Schuldgefühle erleichtert und das Gleichgewicht mit sich und der Umwelt wieder hergestellt. Das von Beatrix Hauser definierte Konzept der somatischen Resonanz im Kontext phänomenaler Wirkungen rituellen Erlebens basiert auf der Evokation von Sinneseindrücken, die auf der Internalisierung eines spezifischen Diskurses oder sozial informierten Körpers im Sinne Bourdieus (1993) beruhen, und eine bestimmte affektiv-physische Einstellung erfordern (Vgl. Hauser 2006 {2007: 1}).

## 5.6. Einbezug der sozialen Gruppe

Die Einbeziehung der sozialen Gruppe, die sich aus den Pateneltern (*padrinos de santo*) und weiteren religiösen Verwandten, Iyaolochacha und Babalochas, Bogbo Oluwo Ofá sowie der Babalawos konstituiert und in einer Initiation oder anderen Ritualen mit den religiösen Akteuren des Adá Junshe Oluwo Osain, Bogbo Obatero y Oriaté, Omó Alañá e Ilú Batá, Bogbo Akupón Olofin y Orisha operiert - ist funktional differenziert. Die Personen tragen durch ihre Anwesenheit und unterschiedlichen Funktionen zur Gemeinschaft und Vermittlung von Vertrauen, Respekt und Wissen ebenso bei, wie zur Aktivierung der Bindungskräfte zwischen den Menschen und der Natur, der fließenden Energie (Aché) zwischen körperlicher und geistiger Welt.

Ibis erklärt die Bedeutung der sozialen Gruppe in Bezug auf die freie Wahl der religiösen Familie wie folgt: *„Otra cosa que es importante es que esa familia tu la eliges. O sea que tu vienes a este mundo, tu madre está allí, tu padre está allí, tus hermanos están allí. Tu no tienes opciones de elegir. Pero a la religiosa tú la eliges. Y si te sale mal es tu responsabilidad. Eso también es otro factor.“* (Ibis Hernández Gomez, Interview am 09.01.11)

Vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung der Sklaverei und der traumatischen Trennung von familiären und gesellschaftlichen Bezügen, waren es zunächst die Cabildos und sind es heute die *ilé ochas*, die Schutz und Hilfe bereitstellen. Die Wahl der religiösen Familie ist eine für das individuelle und gesellschaftliche Wohlbefinden grundlegende Komponente zur Herstellung neuer, familiärer Bindungen und gegenseitiger Verpflichtungen, die von Ibis im eigenen Verantwortungsbereich angesiedelt wird. Sie erläutert den Zusammenhang religiöser Beziehungsrahmen weiters im Kontext ihrer Biographie:

*„Bueno. En mi caso que nací huérfana de madre porque perdí mi mama con cinco años. Me crié con una abuelita. Con una distancia bastante grande, no. Creo que mi madrina ocupó un espacio para mi importante. Como mujer, sobre todo. Porque yo la sentía como un hueco, en este desarrollo mío de crecer con una señora mayor. Todo este proceso de mujer con cincuenta cuarenta años; porque no tenía una forma, no tenía un imagen. Y mi madrina fue como una institución de este hueco que yo tuve. Yo me sentí protegida. Me sentí acompañada. Y son gente que de lazos de sangre, no tienen nada que ver contigo pero a*

*partir de la Ocha empiezan a establecer un vínculo contigo. Y lo que me gusta mucho de esto es la relación de respeto a los mayores. O sea que pueda haber una persona que tiene mi edad, pero dentro de la Ocha es mayor que yo. Entonces hay una relación de respeto muy bonita. Se manifiesta en la toma de decisiones por ejemplo. Si voy a dar un paso y estoy insegura voy, hablo con esta gente, y tu tienes varias, varios puntos de vista. Se estudia, pero el escuchar diferentes puntos de vista es muy valioso, muy rico. Y son personas que si no hubiera este vínculo religioso no existiera ningún otro tipo de relación, pero por el vínculo religioso estas obligada a hacer caso a estas personas, independientemente de su vida profesional, e independientemente de su nivel de educación, independientemente de su lugar donde vive. Eso es como que no cumple ninguna función. Entonces yo pienso que esto es positivo. Cuando tu empiezas a vivir una nueva comunidad, y escuchar cómo otra gente funciona. Y sobre todo te sientes protegida, acompañada. Sabes que si tienes un problema hay una puerta donde tocar. Y esta complicidad de creer en los mismos santos, que llevas la misma conducta de la vida, este mismo respeto por nuestros ancestros. Esto ha sido muy positivo para mi, hasta hoy en día. Esto es un nuevo mundo que se abre, un nuevo núcleo en que entras. También te encuentras cosas buenas, tal vez cosas malas. De repente puedes tener un conflicto con alguien porque no tienes nada que ver con esta persona, pero religiosamente estas atinada a esta persona. Tengo una buena madrina y mantengo hasta ahora buenas relaciones con mi familia religiosa.“ (Ibis Hernández Gomez, Interview am 09.01.11)*

Aus ihrer biographischen Perspektive erzählt Ibis vom frühen Verlust ihrer Mutter mit fünf Jahren und dem Aufwachsen bei ihrer Großmutter, was die neue Position der Madrina in ihrem Leben unterstreicht. Sie füllte eine Art von Lücke in ihrem Leben. Sie fühlt sich durch ihre Madrina und religiöse Verwandtschaft gestärkt. Mit der Aufnahme in die Gemeinschaft von Ocha werden neue Beziehungen eröffnet, die vor allem durch den Respekt vor den Älteren gekennzeichnet ist. Ohne die religiöse Verbindung gäbe es keine Beziehung zu diesen neuen Verwandten, doch über die Initiation entsteht die Verpflichtung auf die Ratschläge dieser Menschen zu hören und ihnen Respekt zu erweisen, unabhängig vom biographischen Alter, von deren Berufsleben, deren Bildungsniveau, deren Wohnort. Denn diese identitätsstiftenden Faktoren spielen keine Rolle, sondern es zählt die religiös verbindende Funktion der Initiation, sowie die dadurch bestimmte Hierarchie der Primogenitur. Verbindende Faktoren sind die Beihilfe und Komplizität des Glaubens an Olofin, Olodumare und Olorun, dieselben Heiligen, dieselbe Haltung und Lebensphilosophie, sowie derselbe

Respekt für die Vorfahren. Daraus erwächst ein Gefühl des Schutzes und der Solidarität im Leben. Es gibt eine Tür, wo angeklopft werden kann, es gibt Ratschläge und verschiedene Sichtweisen als Hilfestellungen zur Lösung von eigenen Problemen.

Im initiatorischen Kontext der Herstellung des *omiero*, des sakralen Wassers mit Kräutern, das sowohl konsumiert, als auch für Kräuterbäder und die Waschung der heiligen Steine (*otanes*) verwendet wird, erklärt Ibis die Relevanz der sozialen Gruppe wie folgt:

*„Para preparar un omiero son horas cantando y trabajando con las plantas. Y cada persona concentrado en su aché, en el aché de la planta y el aché de hacer este omiero. Es una energía común. Y eso es una energía, estas concentrando en función de algo. Y tu sabes que es un omiero? Con distintas plantas. Que se están manipulando con las manos, que cada santera esta poniendo su trabajo manual, con lo de lavar, y al mismo tiempo está cantando. A veces se están haciendo invocaciones, están rezando, cantando. Y al final este omiero tiene su poder curativo. Pero creo que el tiempo es importante y lo individual por estilo y lo social en la religión. Allí el valor del omiero, no es nada más que un poquito de agua con planta. Ahí hay yerbas, allí hay agua, allí hay la fé de cada persona. Energía positiva. Energía de toda una comunidad, que está en función de una curación que es para ti. Cuando tu te bañas con un omiero estas echando encima la buena energía que esta del mundo de cada persona que durante horas se entregó a esto. Este es una energía de espacio. Hay una comunión de energía.“* (Ibis Hernández Gomez, Interview am 09.01.11)

Die Betonung der stundenlangen, gemeinsamen Arbeit und positiven Energie, die mittels Gesängen und Gebeten bei der Herstellung des *omiero*, die jede einzelne beteiligte Person beisteuert, stellt eine Art der geteilten Kognition oder somatische Wachsamkeit im Sinne von Csordas her. „Somatic modes of attention are culturally elaborated ways of attending to and with one’s body in surroundings that include the embodied presence of others“ definiert Thomas Csordas dieses Konzept und unterstreicht dabei die körperlichen Empfindungen, die nicht nur auf der visuellen Achtsamkeit und Wahrnehmung, sondern insbesondere auf der körperliche Präsenz beruhen (Csordas 1993: 138). In diesem Zusammenhang sagt Ibis:

*“Mira yo pienso que la santería es una o la regla de Ocha es una religión muy de percepción. Lo que tienes que estas muy presente durante los rituales, están los olores, están los colores, están las sensaciones en el cuerpo. Es muy cercana. A veces el catolicismo está*

*muy allá, y muy distante. La santería es algo, el collar que estas cargando, las pulseras que te rosan, el baño de hierbas que te estas echando, lo que hueles, lo que pones todo, todo es muy sensitivo, de percepción.”* (Ibis Hernández Gomez, Interview am 09.01.2011)

Diese auf die Sinne des Spürens, des Empfindens, des Riechens und körperliche Sensibilitäten verweisende Aussage von Ibis betont die an der Natur und den damit assoziierten Oricha orientierten religiösen Verfahren, Techniken und Wahrnehmungen des Körpers. Das Tragen der Halsketten (*collares*) in den Farben der spezifischen Orichas (Elegua rot und schwarz, Obatalá weiss, Changó rot-weiss, Yemaya blau-weiss, Ochún gold-gelb;) werden als Gewicht am Nacken und als Armband am Handgelenk durch das Reiben auf der Haut gespürt. Diese getragenen sakralen Objekte sind mit Aché geladen und sollen den Tragenden stärken und Schutz bieten, sowie sie durch Zahl und Farbe der Perlenanordnung den je spezifischen Weg (*camino*) eines Oricha anzeigen. Die Bäder der Kräuter duften, der Geruch, das Abstreifen mit Kräutern wird über die Sinne wahrgenommen und löst über die Perzeption entsprechende physiologische Prozesse aus, die sich im neuroimmunologischen System bemerkbar machen.

Die somatische Wachsamkeit dient als energetische Kommunion, mit heilenden Effekten für den oder die neu Initiierte/n. In der selbstgewählten Familie - *familia de piedra* wie sich die Ärztin Mariana im Gespräch über ihre religiöse Familie ausdrückt - regieren der Respekt (*respetar*) und gegenseitige Verantwortung (*ser responsable*) als grundlegende ethische Prinzipien. Die Einbeziehung der Gruppe inkludiert sowohl die spirituellen und humanen Wesen, einerseits über die Vermittlung der repräsentativen Objekte und andererseits über die verwandtschaftlichen Beziehungen und damit assoziierten Regeln und Pflichten.

## **5.7. Rituellicher Zeitraum und Rahmen**

Der rituelle Rahmen hängt von der handlungsleitenden Problematik oder je gegebenen Situation, sowie dem Status der Akteure und von deren Umfeld im Zusammenhang mit den anderen obgenannten Parametern ab. Das Ritual stellt eine unmittelbare Verbindung von Medizin und Religion her. Zu den Ritualen, die normalerweise vor einer siebentägigen Initiation stattfinden, zählt der Erhalt der *collares*, der Erhalt von *mano de Orula* sowie der Erhalt der Krieger (*recibir los guerreros*). Regelmäßige Arbeiten nach der 365+16 Tage dauernden Initiationszeit (*iyavoraje*) stellen Nahrungs- und Opferdarbringungen für die Orichas, aber auch Reinigungen (*limpiezas*) und Bittgebete für den Kopf (*rogación de cabeza*) dar.



In einem *ilé ocha* in dem eine Initiation stattfindet, werden alle Vorkehrungen getroffen und die für diesen Prozess notwendigen Paraphernalia gelagert, die bereits zehn Tage vor der Initiation zusammengetragen werden sollten. Das Haus wird durch das Hinaushängen einer weissen Fahne für Aussenstehende markiert und mit Pflanzen, die Schutz bieten sollen, umstellt. Es dürfen keine parallelen Zeremonien wie Weissagungen, Konsultationen, Reinigungen in dem Haus, in dem das Zimmer der Sakralisierung (*igbodun*) ist, stattfinden. Auch sexuelle Beziehungen sind während dieser sieben Tage dort verboten. Ebenso sollten die Diskurse der Anwesenden primär von religiösen Themen handeln. Als wichtiger Schritt der Separation zählt in der Initiation der erste Tag des Flusses, des *ir al río*. Dieser stellt mit dem Ablegen der alten Kleidung eine Trennung zur persönlichen Vergangenheit dar und markiert somit einen neuen Lebensabschnitt, der mit diesem Anfang der Initiation verbunden ist:

*„ Hay un día en la religión que, que es el primer día que es el día del río, no? El día del río que es el día que van a hacer el baño, es el día que por ejemplo de la purificación. Eso en todas las religiones pasa. Es, a Pedro, al río, pero fueron al río y de la biblia, no? Fueron al río, o lo llevaron al río y se va al río y ahora él salió puro, porque él salió del río, no? Lo bañaron en el río, eso es igual como en la religión católica. Entonces en la religión Yoruba también hay un río, este día te llevan a este río y te purifican en este río. Quiere decir que hasta allí y ahí si se ve que hay sincretismo de las religiones.“* (Juan Luis, Interview am 24.05.2005)

In der Zeit vor dem Tag des Flusses sollte die zu initiiierende Person die entsprechenden Forschungen bezüglich ihrer religiösen Vorfahren und des spirituellen Bildes ebenso wie spirituelle Messen gemacht haben. Im Hinblick auf die soziale Dimension des Körpers finden sich einige grundlegende Ausdrucksweisen der Santería, wie bereits angedeutet im Zuge der Initiation des Kari ocha, der Krönung des Heiligen. Ein Ocha wird „in den Kopf gemacht“ und kann auch als Kraft des Kopfes übersetzt werden. Es gibt aber auch Oricha wie Olokun, der die Mysterien des Meeresgrundes repräsentiert, und daher aufgrund der Kraft nicht in den Kopf gesetzt werden kann. Er würde die Person irritieren: *„no puede ir a la cabeza porque trastornaría a la persona.“* Daher wird Olokun mit den Händen und auf den Schultern empfangen. Es wird also grundlegend zwischen Krönung und Erhalt – zwischen *asentar* oder

*coronar en la cabeza* und *recibir santos en los hombros y manos* - unterschieden (Bolívar Aróstegui/Porras Potts 1996: 266).

Die wichtige Bedeutung des Kopfes kommt aber auch in der Hierarchie der Orichas, wie sie im Kontext der Altäre repräsentiert werden, zum Ausdruck. Obatalá mit der symbolischen Farbe weiss und den entsprechenden Attributen steht an oberster Stelle und krönt in gewisser Weise den Altar, bildet den Kopf. Es folgen die Farben gelb, blau und rot der Orichas Ochún, Yemayá und Changó, während auf dem Boden die Krieger Eleggua, Oggún, Ochosi und Osun stehen. Durch Sprichworte wie „*no se puede destruir con los pies lo que se hizo con la cabeza*“ - es kann nicht mit Füßen zerstört werden, was mit dem Kopf gemacht wurde – wird ebenso die Zentralität des Kopfes und des überlegten Handelns betont. Von weiters signifikanter Bedeutung sind die Hände und die Füße. Dies wird unter anderem mit Konzepten wie *mano de Orula*, *mano del Diloggún*<sup>97</sup>, *mano de caracoles de santo* ausgedrückt, in denen die Hand als Instrument der Handlung, Überreichung und des Empfangens zur Anwendung kommt. *Al pie de la mata* oder *al pie de la letra* verweist auf den konkreten Ort oder die genaue Anweisung, die es zu befolgen gilt um entsprechende Erfolge zu bewirken (Vgl. Brown 2003: 134ff, Bolívar Aróstegui/Porras Potts 1996: 269).

Die hier beschriebenen therapeutischen Wirkfaktoren sind heterogen und können daher nicht einheitlich beschrieben werden. Deutlich wird jedenfalls eine komplexe Verwobenheit von Mythen, Riten und Magie, die zur Anamnese, Diagnose und Heilzwecken im Kontext verkörperten Wissens eingesetzt werden. Ziel dieser Darstellungen ist es auf den Stellenwert der körperlichen Dimensionen und therapeutischen Wirkfaktoren für das individuelle und kollektive Wohlbefinden der kubanischen Gesellschaft hinzuweisen und für weitere Forschungen zur Verfügung zu stellen.

---

<sup>97</sup> Gesamtheit der 18 oder 21 Caracoles, die das Orakel Diloggún beinhaltet, von denen aber nur 16 (*diloggun*) auf der Matte ausgeworfen werden.

## 6. ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

In der vorliegenden Studie wurde der Versuch unternommen die makrohistorischen Dimensionen der Gesundheitskultur in Kuba, gegliedert in eine vorkoloniale (bis 1492), eine koloniale (bis 1898), eine (pseudo-) republikanische (bis 1959) und revolutionäre (ab 1959) Phase, zu untersuchen. Seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion befindet sich Kuba in der sogenannten Spezialperiode, die von zahlreichen Reformen mit zunehmend marktwirtschaftlicher Orientierung bei Beibehaltung des Sozialismus gekennzeichnet ist. Mit der Übergabe der Präsidentschaft von Fidel Castro an seinen jüngeren Bruder Raul Castro im Jahr 2008 waren anfangs viele Hoffnungen auf Liberalisierung und Verbesserungen in der gesamtgesellschaftlichen Versorgung verbunden, die nicht immer erfüllt wurden. Das Altern und die erfolgreiche Behandlung der schweren Erkrankung von Fidel Castro können als Illustrationen des funktionstüchtigen kubanischen Gesundheitssystems interpretiert werden. Sie sollen allerdings nicht, über die auch den Bereich der Gesundheitskultur betreffenden, Schwierigkeiten der komplex begründeten Mängel der Planwirtschaft in einem globalen Systemzusammenhang hinwegtäuschen.

Aus den historischen Quellen der ersten Chronisten der Neuen Welt und archäologischen Funden ergeben sich Einblicke in die medizinischen Kenntnisse und therapeutischen Verfahren der indigenen Bevölkerung. Die ersten BewohnerInnen werden in Kuba regional in Tainos im Osten, Siboneyes in Zentrum und Guanajatabibes im Westen der Insel unterschieden, wobei sich die medizinhistorischen Berichte vor allem auf die östlichen Regionen und somit auf die Gesundheitskultur der Tainos und Siboneyes beziehen. Das anatomische Wissen basierte vorwiegend auf Kenntnissen der äußeren Körperbestandteile, der Haut, der Knochen und Funktionen des Organismus. Von überlebenswichtiger Bedeutung im Umgang mit der Natur waren hoch entwickelte Sinneswahrnehmungen, insbesondere die visuelle Perzeption spielte eine wichtige Rolle für diese Gesundheitskultur. Als indigene Behandlungsmethoden sind Hydrotherapie, Suggestion, chirurgische Eingriffe, das Auslösen von Brechreiz und die Separation von Kranken zu nennen. In der Person des Behique waren religiöse und therapeutische Funktionen eng miteinander verbunden.

Mit den iberischen Eroberern und fortschreitender Kolonisation der Neuen Welt kamen nicht nur andere Menschen und Tiere sondern auch neue Krankheiten in diese Region, welche die indigene Bevölkerung dezimierten. Das *Ley de Privilegios de Ingenios* aus dem Jahr 1595

förderte die Zuckerrohrpflanzungen, jedoch waren es über drei Jahrhunderte der antimonopolistische Handel, so genannte „verdeckte Kommerzialisierungen“ oder Schmuggel der für die Bewohner der Insel den Lebensunterhalt darstellte. Das gesteigerte Interesse an Zucker in Europa führte in Kuba erst nach dem Ende der Kontinentalsperre 1815 zu einer spanisch-kolonialen Körperpolitik mit zahlreichen Sklavenimporten für die Massensklaverei der wachsenden Zuckerrohrproduktion. Wie in Kapitel 2 und 4 dargestellt, finden sich symbolische Transformationen der historischen Erfahrungen von Gewalt sowie Ideen der Herrschaft und Kontrolle der Plantagenökonomien als Prozesse der Aneignung und Katharsis in den Ritualsprachen der kubanischen Religionen wieder.

Die ab 1844 vermehrt errichteten Hof-Baracken (*baracones de patio*) hatten im Gegensatz zu den Siedlungsbaracken (*baracones de bohíos*) für die Sklavenbesitzer den Vorteil der besseren Kontrolle, zeichneten sich aber durch prekäre Wohnbedingungen und Sanitäreinrichtungen, sowie schlechte Luft- und Lichtverhältnisse aus. Bei den Sklaven und Sklavinnen zählten neben nahrungsbedingten Schwächen und Verletzungen durch die Arbeit am Trapiche, das Zuckerrohrschneiden oder physische Strafen, nicht zuletzt mentale Störungen wie Melancholie, Depressionen und Suizid zu den häufigen Krankheitsbildern. Die mangelhafte Krankenbehandlung und medizinische Versorgung wurde teils durch Kenntnisse der Botanik und Pflanzenmedizin kompensiert. Psychologische Traumatisierungen durch die individuelle und soziale Erfahrung der Sklaverei konnten teils durch soziale Netzwerke und Verbindungen zu Palenques und *Cabildos de nación* gelindert werden. Die *Cabildos de nación* stellten in der Form von Hilfsgemeinschaften ein Refugium dar und boten für ihre Mitglieder eine Art von Ersatzfamilien. Sie stellten einen schützenden Rahmen in einem widrigen Umfeld her, dessen strukturelle Elemente auch nach der Abschaffung der Sklaverei im Jahr 1886 noch weiterbestanden und sich teilweise in den rituellen Funktionen der gegenwärtigen Religionsgemeinschaften der Reglas de Congo und Regla de Ocha-Ifá wiederfinden.

Im Zusammenhang des kulturellen Gedächtnisses wurden in Kapitel 2.6. drei Modalitäten der Flucht als widerständische Umgangsformen mit Sklaverei vorgestellt: die Cimarrones als geflüchtete SklavInnen, die Palenques als relativ isolierte Residualeinheiten von entflohenen SklavInnen, und die Insurrektionen als wiederholte Aufstände und Rebellionen. Das *escapar al monte*, die Flucht in die Berge, in den Wald stellte seit Beginn der Kolonisation eine Möglichkeit der Realitätsbewältigung dar. Die Aneignung der Kenntnisse von Fauna und

Flora waren in diesen Rückzugsgebieten von überlebenswichtiger Bedeutung: Pflanzen dienten nicht nur der Nahrungsversorgung, sondern wurden auch für Heilzwecke genutzt. Die ökologischen und pharmazeutischen Wissenstraditionen bilden heute wichtige Grundlagen des religiösen Heilens ebenso wie sie für biotechnologische Forschungsbereiche der Medizin genutzt werden.

Wie Antonio Benítez-Rojo zeigt, finden sich im Palenque und der Cimarronaje Grundkonstanten der kubanischen beziehungsweise der karibischen Psyche, die er mit dem von Gilles Deleuze und Félix Guatari diskutierten Begriff des Rhizome beschreibt und hier im Kapitel über Strategien gegen Versklavung, Emanzipation und Erinnerung vorgestellt wurden. Unterschiedliche Mechanismen der Annäherung durch Imitation, Assimilation oder Beibehaltung der eigenen kulturellen Identität der diversen Bevölkerungsgruppen führten zu Transkulturation und der heutigen Charakteristik der kubanischen Gesellschaft. Die heterogenen und nichtlinearen Komponenten der sogenannten Kubanität – *la cubanía* - spiegeln sich im Überschneidungsbereich von verbaler und nonverbaler Sprache, Körper und Emotionen wider.

In Anbetracht der unterschiedlich motivierten Emigrationswellen aus Kuba in den letzten 50 Jahren könnten die Muster der Flucht auch als fraktale Formen der historischen Gesundheitskultur betrachtet werden. Die kubanischen EmigrantInnen in Nordamerika und Europa bilden transnationale Netzwerke und sie sind mit ihren Familien auf der Insel unter anderem durch materielle Unterstützungen in Form von Geldüberweisungen, Kleidung und Medikamenten eng verbunden.

Es sind nicht zuletzt die durch Freundschaftsgesellschaften von Aussen kommenden Hilfestellungen im materiellen und technischen Bereich der Medizin, die neben der Hingabe und dem Willen der individuellen Ärzte und des medizinischen Personals für das zentralistisch organisierte Funktionieren des kubanischen Gesundheitssystems sorgen. Letzteres entwickelte sich aus den Forschungen medizinischer Fachkräfte und dem fortschreitenden Zusammenwirken unterschiedlicher Institutionen wie der 1793 gegründeten *Sociedad Económica de Amigos del País*, der im Jahr 1861 etablierten *Academia de Ciencias Médica de La Habana* und der 1877 gegründeten *Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba*. So kam es 1909 zur Gründung des *Secretaría de Sanidad y Beneficencia* als Vorläufer des heutigen Ministeriums für öffentliche Gesundheit (*Ministerio de Salud Pública*).

Vor der Revolution von 1959 waren es insbesondere die Beschränkungen des Zugangs für die farbige Bevölkerung und private Kliniken, die gesundheitliche Serviceleistungen für zahlreiche Menschen unerreichbar machten. Nach dem Sieg der Revolution 1959 kam es zu Entprivatisierungen in zahlreichen Bereichen des öffentlichen Lebens, so auch auf dem Sektor der Gesundheit und Medizin. Wie in Kapitel 3 beschrieben besteht das kubanische Gesundheitssystem heute aus einem integrativen Modell der kommunitären, provinziellen und nationalen Ebenen, das nach den Kriterien und Standards der Biomedizin mit dem Programmschwerpunkt auf Prävention operiert. Gesundheit wird in Kuba als Menschenrecht betrachtet, die Versorgung ist gratis und für jede Person zugänglich. Die engmaschige Struktur der Organisation basiert auf der Primärversorgung durch den Familienarzt, und assoziierte Polikliniken mit den Fachdisziplinen der Gynäkologie, Zahnheilkunde, Orthopädie und anderen, sowie den Krankenhäusern und Spezialkliniken. Im Mittelpunkt der mehrdimensionalen Gesundheitskultur steht die komplexe Interaktion der Familie. Sie hat Einfluß auf die strukturellen Ressourcen der Individuen mit ihren jeweiligen biologischen, sozialen und psychologischen Prozessen.

Bereits in den 1980er Jahren und verstärkt in den 1990er Jahren finden auch alternative Heilmethoden wie Herbalmedizin, Akupunktur und Homeopathie Anwendung und offizielle Verbreitung. Um die hygienischen Missstände „unter Kontrolle zu halten“, finden regelmäßige Räucherungen (*fumigaciones*) der Wohnungen, sowie sanitäre Inspektionen der Haushalte statt. Das Wissen um gesundheitsfördernde Maßnahmen wird durch die nationalen Medien wie Fernsehen, Radio und Zeitung unterstützt. In den Primarschulen werden Kenntnisse der Hygiene, Heilpflanzen und gesunden Lebensführung vermittelt. Einen sozial bedeutenden Beitrag zur Gesundheitskultur leisten seit langem die in Kuba verbreiteten Religionen und volksmedizinische Kenntnisse.

## **6.1. Ergebnisse und Ausblicke**

Die Frage nach den sozialen und kommunikativen Prozessen im Rahmen therapeutischer Tätigkeiten wurde versucht im Bereich der Biomedizin mit dem Aufsuchen von Konsultorien, die dort verschriebenen *tratamientos* als Behandlung mit medikamentösen Mitteln und eventuellen Nachbehandlungen oder der Zuweisung zu Spezialtherapien in Polikliniken oder Krankenhäusern zu beantworten. Soziale Akteure, die jedoch mit den Diagnosen und Therapien der Biomedizin nicht ihr Auslangen finden, wenden sich nicht selten religiösen

Spezialisten zu, die mittels divinatorischer Techniken eigene Ressourcen der Heilung anwenden. Diese können auf rituelle und magische Mittel, ebenso wie auf biomedizinische Verfahren und Untersuchungen rekurrieren. Im Zentrum der Diagnostik stehen dabei die unterschiedlichen Divinationssysteme, deren Zeichen, mythische Inhalte, Gebete, Opfer und gesundheitsfördernde Handlungen. Derartige Handlungen können den Umgang mit den Toten, spezielle Opferdarbringungen sowie die Initiation von Individuen umfassen. In Palo Monte wird durch eine Initiation ein Pakt mit einem ausgewählten Nfumbi hergestellt und eine spezielle Assoziation mit der Nganga eines Palero oder der eigenen Prenda etabliert. Diese kann zu Heilzwecken und Schadenserzeugung beziehungsweise Abwehr von Schaden eingesetzt werden.

Durch eine Initiation in die Regla de Ocha errichtet ein Individuum nicht nur persönliche Beziehungen zu einem spezifischen Ocha, als dessen Kind es betrachtet wird, sondern es wird zugleich zu einem Familienmitglied der religiösen Familie oder sogenannten *familia de piedra*. Eine enge Bindung entwickelt sich insbesondere zwischen den Pateneltern (*madrina/padrino de santo*) und ihren Ahijados, die durch Respekt und Anerkennung sowie sexuelle Tabus gekennzeichnet ist. Im Zuge der siebentägigen Initiation mit der Krönung des Hauptes, *Kari Ocha* oder *Asiento*, erhält die neunitiierte Person ein persönliches Itá, mit den festgeschriebenen Geboten und Verboten, die insbesondere dem gesundheitlichen Wohlbefinden und Gleichgewicht dienen sollen. Dieses Gleichgewicht manifestiert sich auf der Ebene der Person und ihren Repräsentationen, der Ebene ihrer gegenwärtigen und früheren Existenzen, der Ebene des Umgangs mit den geistigen Kräften der Natur (Ochas und Orichas), den Ahngengeistern (Egun), Vorfahren und anderen Mystizismen, sowie dem Gleichgewicht des Individuums mit seiner Umgebung.

Während der Initiationsperiode von einem Jahr und sechzehn Tagen trägt die Person weiße Kleidung und hält sich an festgelegte Regeln, die der Festigung der emotionalen Beziehungen, neuen Persönlichkeitsaspekte und allgemeinen Gesundheit förderlich sind. Neben der Einhaltung von Speisetabus und dem Erlernen der dem Oricha entsprechenden Tanzbewegungsformen und Rhythmusmuster, können die je spezifischen Kenntnisse der Mythen, assoziierten Pflanzen, Tiere und natürlichen Räume als Referenzen zur Herstellung von Kohärenz interpretiert werden. Detaillierte Forschungen über den verwandtschaftlichen Zusammenhang spezifischer Ochas und Orichas mit konkreten Berührungs- und Speiseverboten und Exogamieregeln der religiösen Akteure könnten weiters vertiefende

Einblicke in die Verbindung zu Konzeptionen des Totemismus geben, da die dargelegten Sachverhalte ein diesbezügliches Naheverhältnis ausweisen.

Weiters stellte sich die Frage welche Klassifikationskategorien gesundheitlicher Störungen es gibt und wie diese innerhalb der jeweils spezifischen Gesundheitskultur interpretiert und behandelt werden. Im psychosozialen Alltagsgeschehen Kubas finden sich neben allgemeinen Klassifikationskategorien der Biomedizin und Psychiatrie kulturgebundene Gesundheitsstörungen wie *Daño* (Schadenszauber durch den bösen Blick und die üble Nachrede), *Amarre* (Festbindungen als Liebeszauber oder zur Provokation von Streit), *Polvo* (das Streuen von Pulvern), *Enviación* (Aussendung von perturbierenden Gestalten) oder das *Meter en caldero* (in den Kessel geben). Die durch die genannten Handlungen bewirkten Zustände können mit starken Ängsten und Missbefinden verbunden sein und werden den unterschiedlichen Gesundheitskulturen des Spiritismus, der Reglas de Congo und der Regla de Ocha zugeschrieben. Im allgemeinen Sprachgebrauch wird von „*brujería*“, von Hexerei gesprochen, die aus den verschiedenen Perspektiven der Psychotherapeuten und religiösen Experten mit unterschiedlichen Verfahren der Anamnese, Diagnose, Therapie und Nachbetreuung behandelt wird. Eine gemeinsame Komponente der medizinischen und religiösen Praxis besteht darin, den Menschen Hoffnung auf Heilung und Besserung zu vermitteln. Im Rahmen der jeweiligen Behandlung kommt den Wirkfaktoren der Benennung der individuellen Problematik, der Suggestion, der Beziehung zwischen behandelnder und behandelter Person, sowie der Einbeziehung der sozialen Gruppe, Katharsis und veränderten Bewusstseinszuständen und Opferhandlungen therapeutische Bedeutung zu.

Wie aus den mit Babalawos durchgeführten Interviews hervorging, beinhalten fast alle Zeichen von Ifá gesundheitsrelevante Aspekte. Einige davon konnten dargestellt werden, doch sind weiterführende Studien dieser Zeichen in Verbindung mit Mythen, Riten und therapeutischem Handeln ein Forschungsdesiderat. Als grundlegende Kategorisierung werden die Zeichen jeweils in Iré und Osogbo unterschieden und dementsprechend folgen genauere Zuschreibungen von Ursachen des Wohlbefindens oder des Unwohlbefindens. Es zeigt sich jedoch vor dem mythisch-rituellen Hintergrund die relative Instabilität, die ein Zeichen durch die Ausführung oder Nichtausführung von Opferhandlungen erhält. Im chaostheoretischen Sinne kann der Wandel in die eine oder andere dieser zwei Richtungen Iré und Osogbo als Bifurkation<sup>98</sup> bezeichnet werden.

---

<sup>98</sup> Ciompi (1997 {1999: 135}): “Wenn unter fortgesetzter Energiezufuhr die internen Spannungen einen kritischen Punkt erreichen, an welchem sie nicht mehr in der bisherigen Weise abgeführt (>>dissipiert<<)



Alfred Hernández Gomez erklärt diesen reziproken Zusammenhang mit folgenden Worten:

*„Es cómo la mano. El osogbo se vira para iré, el iré solo se vira para el osogbo. Entonces a veces es mucho mejor estar osogbo, te puedes encontrar una solución para salvarte, que estar en iré. Eso dicen los afrocubanos“* und verweist dabei zugleich auf die Bedeutung des Energiekonzeptes Aché: *„A veces, entonces hemos una onda energética, la religión afrocubana por la parte médica plantea una cosa que la religión solo es una comunicación energética entre elementos naturales y las energías del hombre. Puede que se usen plantas, animales, piedras, entiendes? Todo es una transformación energética entre el hombre y la naturaleza.“* (Alfredo Hernández Gomez, Interview am 27.01.04)

Der energetische Austausch des Menschen mit den Elementen der Natur durch die Verwendung von Pflanzen, Tieren und repräsentativen Steinen der Orichas hat Einfluß auf das Verhältnis des Gleichgewichts und findet in den therapeutischen Methoden der Opferriten und Reinigungsrituale (*rogación de cabeza, limpiezas, despojos*) ihre Anwendung. Die negativen Einflüsse werden auf die Opfertiere oder reinigenden Substanzen übertragen und können so vom individuellen Körper gelöst werden. Die positiven Einflüsse werden mittels Einnahme von *Omiero* (sakrales Getränk aus Kräutern) oder durch Bäder über den individuellen Körper aufgenommen. Dabei spielt die soziale Komponente der anwesenden Personen und ihrer Energien eine ebenso fundamentale Rolle wie der Glaube und die Kommunikation mit den Egun, den Ochas und Orichas. Die symbolische Zuordnung von Pflanzen, Tieren und Mineralien zu bestimmten spirituellen Entitäten stellt im dynamischen Prozess der Vorstellung von Energieschwingungen und Resonanzen mittels der selbstorganisatorischen Rückkoppelung einen therapeutischen Heilfaktor dar. Ochas und Orichas können im Sinne der Selbstähnlichkeit als fraktale Muster erkannt werden, die auf affektiv-kognitive Zustandsräume einwirken und als psychische, soziale und kulturelle Attraktoren (Denk- und Fühltrajektorien im Sinne von Ciompi) mit den Menschen kommunizieren.

Welche kognitiv-emotionalen Inhalte der Santería können als Ressourcen der Salutogenese definiert werden? Und wie fördern diese Referenzen die Herstellung von Kohärenz? Die mittels Divination bestimmten Kontextmarkierungen wirken als Ordner. Sie bestimmen über

---

werden können, so kommt es in Systemen aller Art zu einem plötzlichen Umschlag, einer sogenannten Bifurkation in ein global neues Energieverteilungsmuster – in eine dissipative Struktur nach Prigogine.”

die vermittelten Zeichen und Mythen die Reglementierungen und führen zu konsekutiven Handlungen, die unter anderem der narrativen und performativen Herstellung von Kohärenz und Heilung dienen können. Eine wichtige Rolle kommt im Kontext des rituellen und symbolischen Heilens dem Körper als primäres Ausdrucksfeld der Wiederholung und Transformation von Wissen zu. Die psychosomatische Wechselwirkung von körperlichen Haltungen und Aktivitäten auf Gefühle und umgekehrt wurden vor allem im sportlichen Bereich und körperbezogenen Therapieformen untersucht. Die Ergebnisse spiegeln sich unter anderem im Säure-Basen-Gleichgewicht und der zerebralen Ausschüttung von körpereigenen Morphinen (Endorphinen), die auch zu Stimmungen des Wohlbefindens beitragen können. Diesbezügliche Forschungen zu Perkussion, Musik und Tanz der *Regla de Ocha* wurden in Havanna mit Forschern des Instituto Superior de Arte wie Lino Neira Betancourt diskutiert und angedacht, konnten jedoch bisher aufgrund der fehlenden medizinischen Kooperation, finanziellen und technischen Mittel nicht durchgeführt werden.

Die Identität schaffende und Solidarität stärkende Bedeutung von Gruppenaktivitäten wie sie für den in dieser Forschung vorgestellten Zusammenhang von Gesundheit und Heilung nicht nur im nationalen Rahmen der Familienmedizin, religiöser Verwandtschaft und gegenseitiger Hilfeleistungen relevant sind, könnten in weiteren Forschungen auch vertiefende Einblicke in die Bedeutung des psychopolitischen Heilens gewähren. Unter Berücksichtigung der internationalen Missionen kubanischer Ärzte und Aktionen wie der *Operación Milagro*, bei der hunderttausende Menschen aus der Karibik und Lateinamerika durch Augenoperationen (Katarak/Grüner Star) wieder sehen konnten, sowie dem Bild der Hoffnung das Kuba für viele Menschen in anderen Ländern vermittelt, spielt die psychopolitische Heilung keine geringe Rolle. Wie Hans-Jürgen Burchardt in seiner Analyse der stabilisierenden Sozialfaktoren des kubanischen Bildungssystem, Gesundheitssystem, Rentensystem ausführt, stellen in einer globalen Welt mit zunehmender Armut und Hunger die kubanischen *conquistas sociales* nicht nur nationale Errungenschaften dar, sondern sie sind auch Hoffnung für Millionen Menschen in anderen Weltregionen. Zugleich bilden sie ein wichtiges Kapital für die Zukunft Kubas.

Auf der staatlichen Ebene der Körperpolitik stellt die allgemeine Gesundheitsversorgung und soziale Kontrolle in Kuba, wie sie beispielsweise im Umgang mit Epidemien des Dengue Fiebers oder im regelmäßig wiederkehrenden Umgang mit tropischen Hurrikans durch Frühwarnung und kollektiv organisierte Evakuierungen mit Beteiligung der *Defensa Cívil* und

der *Comites de Defensa de la Revolución* zum Tragen kommt, einen bedeutsamen Faktor der öffentlichen Gesundheit und gesellschaftlichen Zufriedenheit dar. Insbesondere die medial vermittelten Vergleiche mit den Gesundheitssystemen der Nachbarn USA und Haiti stärken dieses Gefühl der relativen Stärke durch die pluralen Dienstleistungen der medizinischen und religiösen Behandlungen im soziopolitischen Umfeld.

Diese Forschungsarbeit eröffnet im Rahmen der sozialanthropologischen Studien die kritische Auseinandersetzung mit den aktuellen Problemstellungen der öffentlichen Gesundheit und zielt auf weitere Untersuchungen des Beitrages multidimensionaler Gesundheitskulturen und der oftmals religiös verorteten Netzwerke für gegenseitige Hilfeleistungen.

## **7. ANHANG**

### **7.1. Kurzzusammenfassung in Deutsch**

Die vorliegende Studie befaßt sich mit medizinischen und religiösen Systemen der kubanischen Gesundheitskultur. Dabei kommt kultureller Diversität, sozialen Institutionen, zwischenmenschlicher Interaktion und Kommunikation eine bedeutende Rolle zu. Ausgehend von den Anfangsbedingungen der medizin- und religionssystemischen Musterbildungsprozesse wird dem soziokulturellen Erbe der Sklaverei und kolonialen Plantagenwirtschaft ebenso Rechnung getragen wie den performativen Prozessen der Transkulturation und Kreolisierung. Die kubanische Identität funktioniert als eine Art Orchester, das sich durch die gleichzeitige Präsenz von Animismus, Religion und Wissenschaft auszeichnet, und daher der Vorstellung einer stabilen vertikalen Kultur im Sinne einer evolutionistisch geradlinigen Entwicklung entgegensteht. Patienten wählen biomedizinische, alternative und komplementäre Therapien je nach situativem Bedarf und mit Bezug auf das öffentliche Gesundheitssystem und Religion.

Mit den iberischen Eroberern und fortschreitender Kolonisation kamen auch neue Krankheiten welche die indigene Bevölkerung dezimierten. Erst nach dem Ende der Kontinentalsperre 1815 kam es zu massiven Sklavenimporten für die Zuckerrohrproduktion in Kuba. Die symbolischen Transformationen dieser historischen Erfahrungen von Gewalt und Entmenschlichung finden sich in den Ritualsprachen der kubanischen Religionen wieder. Bei den Sklaven und Sklavinnen zählten Verletzungen und mentale Störungen zu den häufigen Krankheitsbildern. Die Modalitäten des Widerstandes werden als Attraktoren im Sinne von Wirkmechanismen des Denkens, Fühlens und Handelns beschrieben.

Im Kontext des rituellen und symbolischen Heilens kommt dem Körper als primäres Ausdrucksfeld der Wiederholung und Transformation eine wichtige Rolle zu. Die symbolische Zuordnung von Pflanzen, Tieren und Mineralien zu bestimmten spirituellen Entitäten stellt im dynamischen Prozess der Vorstellung mittels der selbstorganisatorischen Rückkoppelung einen therapeutischen Heilfaktor dar. Orichas werden im Sinne der Selbstähnlichkeit als fraktale Muster erkannt, die auf affektiv-kognitive Zustandsräume einwirken und zur Herstellung von Kohärenz dienen.

In der kubanischen Familienmedizin ebenso wie in der religiösen Verwandtschaft bilden gegenseitige Hilfeleistungen sozialer Netzwerke wichtige Ressourcen für Problemlösungen, Gesundheit und Heilung.

## **7.2. Abstract in English**

The present study investigates medical and religious systems as resources of health cultures in Cuba. Cultural diversity, social institutions, human interaction and communication thereby play a significant role. After examining the initial conditions of medical and religious pattern formation the social and cultural legacies of slavery and colonial plantation economies are considered as performative processes of transculturation and creolisation. It is argued that Cuban identity operates as a kind of orchestra characterized by a simultaneous presence of animism, religion and science, which opposes the representation of a stable and vertical culture in the sense of an evolutionary linear development. The patients make their choice of biomedical, alternative and complementary therapies according to their necessities and with reference to the public health system and religion.

With the Iberian colonizers and the ongoing colonization the challenge of new illnesses decimated the original population. After the continental closure in 1815 massive imports of slaves and slavery fueled the expanding sugar plantation industry. The symbolic transformations of these historical experiences can be traced in the ritual grammars of contemporary religions. Traumatizations predominated within the slave communities alongside with mental disturbances. Modes of resistance are thought to be strange attractors and described with the meaning of trajectories of thinking, feeling and acting.

The human body as an expressive field of repetition and transformation has a pivotal role in ritual and symbolic healing. Through self-organizing feedback the symbolic attribution of plants, animals and minerals to spiritual entities is an important healing factor. In the sense of self-similarity Orichas are recognized as fractal forms that influence the cognitive and affective phase spaces of being and status, and as such they contribute to establish coherence. In religious and medical relationships mutual aid of social networks provides important resources for problem solving, health and healing.

### 7.3. Resumen en Español

La presente investigación analiza la cultura de salud en Cuba a nivel macro histórico, dividido en un período pre-colonial (hasta 1492), colonial (hasta 1989), republicano (hasta 1959) y revolucionario (a partir de 1959 en adelante), con un énfasis temporal particular al período comprendido a partir de 1992. Teóricamente se inspira en conceptos del cuerpo individual, social y político más conceptos de la teoría del caos.

Los conocimientos anatómicos de los Taínos y Siboneyes se basan en los conocimientos de las partes del cuerpo exterior como la piel, los huesos y diversas funciones propias del organismo. Las terapias indígenas incluían la hidroterapia, la sugestión, operaciones quirúrgicas, el vómito provocado y la separación de los enfermos para impedir contagio. El behique reunía funciones terapéuticas y religiosas en una sola persona.

A pesar de la ley de privilegios de ingenios del año 1595, por más de tres siglos predominaron en Cuba el comercio anti-monopolio y las así llamadas ‘comercializaciones ocultas’ y de contrabandos. La demanda progresiva de la caña por parte de Europa después del cierre continental en 1815 resultó en una política del cuerpo con una masiva trata e importación de esclavos. Las transformaciones simbólicas de las experiencias históricas de la violencia y la cruel deshumanización inherente, así como las ideas de dominación y control propias de la economía de las plantaciones se incorporaron a través de procesos de catarsis y adaptación creativa en forma parcial a los idiomas rituales de las reglas del Congo y la Regla de Ocha-Ifá. El cimarronaje, el palenque y la rebeldía pueden considerarse cómo atractores en el sentido de trayectorias de pensar, sentir y actuar. Si se tiene en cuenta que muchos cubanos consideran la migración como un lugar de fuga se puede hablar de formas fractales de la cultura de salud histórica.

Por medio del proceso de iniciación en Palo Monte, una persona establece un pacto con un Nfumbi y se asocia a la nganga que puede utilizarse para curar y hacer el bien, así como para defenderse y hacer el mal. Dentro de la Regla de Ocha-Ifá se establecen relaciones rituales con un oricha de cabecera y otros orichas así como con los padrinos y hermanos de la religión. Durante el proceso de iniciación, el recién iniciado, llamado iyawo, recibe un Itá, mismo que prescribe las leyes y tabúes que rigen el servicio y promueven la salud y el equilibrio del individuo. Investigaciones detalladas sobre el complejo parentesco ritual y las

reglas de exogamia podrían profundizar los conocimientos que se tienen respecto a la interrelación entre la regla de Ocha y el totemismo.

La relevancia de las redes sociales y actividades en grupos dentro de la rama de la medicina de familia, el parentesco ritual y las ayudas mutuas no solamente conforman la identidad social y promueven a la solidaridad, sino que también juegan un papel importante en la sanación psicopolítica.

Dentro del marco de los estudios socio-antropológicos el presente trabajo de investigación pretende ser una contribución al debate crítico sobre el pluralismo médico, mismo que se enfrenta con las actuales problemáticas de la salud pública y apunta a otras investigaciones sobre las múltiples dimensiones de las culturas de y sobre la salud y la ayuda mutua que muchas veces se encuentra dentro de las redes sociales de tipo religioso.



#### 7.4. VOKABULAR: Habla lengua

<b>Aché:</b>	Glück, Gnade oder Begabung um Dinge zu bewerkstelligen, Energie
<b>Agguán:</b>	Reinigung, Exorzismus, Tellerplatte
<b>Agogó:</b>	Glocke, auch Guataca genannt, Uhr
<b>Agógonó:</b>	Glöckchen, auch Chaguoró genannt
<b>Agguoná:</b>	Holzpupe; Spiegel;
<b>Babalawo:</b>	Vater der Geheimnisse, Priester der Regla de Ifá
<b>Babalocha:</b>	Santero, Vater der Santos, Priester der Oricha
<b>Babalu Ayé:</b>	Oricha der Pocken, Lepra und allgemein der Hautkrankheiten. Er wird mit dem heiligen Lazarus synkretisiert und meist in Gestalt eines alten, kranken Mannes, der mit Hilfe von Krücken geht, dargestellt.
<b>Changó:</b>	Oricha des Donners, Blitzes, Feuers und Herr der Trommeln. Seine Farben sind rot und weiß. Er gilt als der vierte König des Königreiches Oyó, was in der Darstellung mit einer Krone zum Ausdruck kommt. Er ist mit der Heiligen Barbara synkretisiert.
<b>Dundesigé:</b>	Gesundheit (salud)
<b>Eleggua:</b>	Vermittler der Orichas, Bewacher des Schicksals, der Türen, Straßen und Ecken. Er wird meist als Kind, alter Mann oder Trickster vorgestellt. Seine Farben sind rot und schwarz. Er ist mit El niño de Atocha synkretisiert, dessen Feiertag am 1. Januar ist.
<b>Inle:</b>	Patron der Ärzte und Fischer, lebt auf der Erde und im Wasser. Beschützer der Familien.
<b>Iyalocha:</b>	Santera, Mutter der Santos, Priesterin der Oricha
<b>Malembe:</b>	Grußformel
<b>Ngoma:</b>	Trommel der Reglas de Congo
<b>Ngueyo:</b>	Initiiertes in den Reglas de Congo
<b>Nlekila:</b>	heilen, wissen (Bantu, saber, curar)
<b>Oba:</b>	Titel der Regla de Ocha
<b>Obatalá:</b>	Schuf durch den Auftrag von Olodumare die Menschen. Seine Farbe ist weiß, was Reinheit und Gerechtigkeit symbolisiert. Er ist der Oricha der Köpfe und des Friedens. Synkretisiert mit Nuestra Señora de las Mercedes, katholischer Feiertag ist der 24. September.

- Oricha:** spirituelle Entitäten („Gottheiten“) der Regla de Ocha, die synonym mit Santo genannt werden. Ocha sind Oricha, die in den Kopf gesetzt werden und auch *Oricha cabeza* genannt werden.
- Ochosi:** Oricha der Jagd und der wilden Tiere mit den typischen Attributen von Pfeil und Bogen. Er steht für Gerechtigkeit und ist mit Gefängnissen assoziiert. Seine Farben sind blau, grün und türkis.
- Ochún:** Oricha der Liebe und Besitzerin der Flüsse. Sie verkörpert ein Ideal von Weiblichkeit, Schönheit und Freude. Ihre Farben sind gelb und gold. Sie repräsentiert das Blut, das in den Venen fließt. Sie ist Mulattin und gilt in der synkretisierten Form von Nuestra Señora de la Caridad del Cobre als Patronin von Kuba.
- Ógùn:** Medizin (Yoruba)
- Oggún:** Oricha des Eisens. Er ist der Patron der Schmiede, Mechaniker, Soldaten und repräsentiert im medizinischen Bereich die Chirurgie. Er wird meist mit einer Machete und kräftigen Tanzbewegungen dargestellt. Seine Farben sind grün und schwarz. Er korrespondiert mit dem Heiligen Petrus und gilt als sehr machtvoll, gewalttätig und klug.
- Olocha:** Priesterin oder Priester der Santería; wenn ein Olocha Patenkinder hat, wird sie oder er zur Iyalocha oder zum Babalocha.
- Omiero:** Heilige Flüssigkeit mit geweihten Pflanzen der Santos und anderen Ingredienzien
- Oriaté:** Bezeichnung für Zeremonialleiter in den Initiationsriten der Regla de Ocha (Kari Ocha, asentamiento)
- Osain:** Besitzer der Kräuter und medizinischen Pflanzen (*ewe*). Er verkörpert die vegetative Natur und muß in allen Zeremonien und Ritualen, die Pflanzen involvieren, anwesend sein.
- Osun:** Wächter über Leben und Tod, der oftmals als vierter Krieger (*guerrero*) zusammen mit Eleggua, Oggun und Ochosi präsentiert wird.
- Oya:** Oricha des Sturmes und der Hurrikans. Zusammen mit ihrem Liebhaber Changó ist sie die Herrin des Gewitters. Sie wohnt am Eingang des Friedhofes. Synkretisiert mit Nuestra Señora de la Candelaria (Maria Lichtmeß) und der Heiligen Teresa. Im medizinischen Bereich ist sie für die Atemwege zuständig.
- Rayamiento:** Ritual der Körperschraffierungen mit dem die Gläubigen in die Reglas de Congo initiiert werden.

**Salamaleko:** Gesundheit; Grußformel

**Yemaya:** Besitzerin der Ozeane und seiner Lebewesen, symbolisiert Mutterschaft und Fruchtbarkeit. Ihre Farben sind blau und weiß, ihr Metall ist Silber. Yemayá hat zahlreiche Wege der Manifestation (*caminos*), von denen jeder seinen eigenen Charakter und Rhythmus hat. Sie ist mit Nuestra Señora de Regla synkretisiert und wird am 7. September gefeiert.

**Yila:** Gesundheit (Bantu, salud)



## 8. QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

### 8.1. Literatur

ALARCÓN, Ana M., VIDAL, Aldo H, NEIRA ROZAS, Jaime: „Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales“ In: Revista médica de Chile. V. 131 nr. 9, 2003; 131: 10161-1065. Santiago de Chile.  
[Http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0034](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0034). Download: 07.07.2010

ALBERTI CAYRO, Alina: Consideraciones teóricas acerca de la cultura. [Http://www.bvs.sld.cu/revistas/.../em6\\_v9\\_0203.htm](http://www.bvs.sld.cu/revistas/.../em6_v9_0203.htm), Download: 19.02.2011

ALVAREZ PITALUGA, Antonio: „A propósito de la familia y sus raíces en la nación cubana“ In: Catauro. Revista Cubana de Antropología. Año 5, Nr. 9. 2004: 206-213

AMARZES TATOMAYAS, Dulce Maria: Leocadía Pérez Herrera y el hermano José Andres. Unveröffentliche Publikation. Habana. 2006

ASSMANN, Aleida: Generationsidentitäten und Vorurteilsstrukturen in der deutschen Erinnerungslitatur. Wiener Vorlesungen. Picus Verlag. Wien. 2006

ATTESLANDER, Peter: Methoden der empirischen Sozialforschung. Sammlung Götschen de Gruyter. Berlin. 1993

BALBUENA GUTÉRREZ; Bárbara: Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. La Habana. 2003

BARCIA ZEQUEIRA, Maria del Carmen: La otra familia. Parientes, redes y descendencia de los esclavos en Cuba. Fondo Editorial Casa de las Américas. La Habana. 2003

BATESON, Gregory: Geist und Natur. Eine notwendige Einheit. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main. (1987) 2000

BELDARRAÍN CHAPLE, Enrique: Los médicos y los inicios de la antropología en Cuba. Fundación Fernando Ortiz. La Habana. 2006

BELDARRAÍN CHAPLE, Enrique: „Tabaco y salud. Una perspectiva histórica“ In: Catauro. Revista Cubana de Antropología. Año 7, No. 12. La Habana. 2005: 34-40

BELDARRAÍN CHAPLE, Enrique: „La antropología médica en la WEB: una experiencia cubana de la Universidad Virtual de la Salud-Infomed.“ In: Catauro. Revista Cubana de Antropología. Año 6, No. 10. La Habana. 2004: 170-176

BELDARRAÍN CHAPLE, Enrique: „Acerca de la medicina indígena de Cuba, su valor histórico del doctor Antonio de Gordon. In: Catauro. Revista Cubana de Antropología. Año 5, Nr. 8. La Habana. 2003: 271-276

BELDARRAÍN CHAPLE, Enrique: „Medicina y esclavitud“ In: Catauro. Revista Cubana de Antropología. Año 4, Nr. 7. La Habana. 2003: 53-78

BEER, Bettina (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Dietrich Reimer Verlag GmbH. Berlin. 2003

BENÍTEZ-ROJO, Antonio: The Repeating Island. The Caribbean and the Postmodern Perspective. Translated by James E. Maraniss. Duke University Press. Durham and London. 2nd printing. (1992) 2001

BERG, Martina: „Dynamische Diaspora Dimensionen. Die Gemeinschaft der African Hebrew Israelites.“ In: ZIPS, Werner (Hg.): Afrikanische Diaspora: Out of Africa into New Worlds. Afrika und ihre Diaspora. Band 1. LIT-Verlag. Münster. 2003: 173-186

BHABHA, Homi K.: Die Verortung der Kultur. Stauffenburg Verlag. Tübingen. 2000

BINDER-FRITZ, Christine: Gender, Körper und Kultur. Ethnomedizinische Perspektiven auf Gesundheit von Frauen. In: LUX, Thomas (Hg.): Kulturelle Dimensionen der Medizin. Ethnomedizin – Medizinethnologie – Medical Anthropology. Dietrich Reimer Verlag. Berlin 2003: 89-121

BLACKING, John: „Towards an Anthropology of the Body“ In: BLACKING, John (ed.): The Anthropology of the Body. Academic Press. London. 1977

BOHN, Robert: Die Piraten. C.H. Beck. München. (2003) 2007

BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia/GONZÁLEZ DÍAZ DE VILLEGAS, Carmen: Afro-Cuban Cuisine: Its Myths and Legends. Editorial José Martí. La Habana. Cuba. 1998

BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia/PORRAS POTTS, Valentina : Orisha Ayé. Unidad mítica del Caribe al Brasil. Ediciones Pontón. S.A. Guadalajara. España. 1996

BOURDIEU, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1993

BRAVO Ernesto Mario: La medicina moderna en Cuba. Desarrollo... en el subdesarrollo? Edicion Biolehner. Santafé de Bogotá. Colombia. 1993

BROWN, David H.: Santería enthroned. Art, ritual, and innovation in an Afro-Cuban religion. University of Chicago Press. Chicago. 2003

BROWN, David: Garden in the Machine: Afro-Cuban Sacred Art and Performance in Urban New Jersey and New York. PhD. Dissertation. Yale University. New Haven. 1989

BRESSLER, Alberto Cutié: Psiquiatría y religiosidad popular. Editorial Oriente. 2001

BURCHARDT, Hans-Jürgen: Im Herbst des Patriarchen. Schmetterling Verlag. Stuttgart. 1999

BURKHARDT-NEUMANN, Carola: Ähnlichkeit macht stark. Homöopathie und Selbstheilung bei seelischen Krankheiten. Zenit Verlag. München. 2000

CABRERA, Lydia: El Monte. Igbo Finda. Ewe Orisha, Vititinfinda. Editorial Si-Mar. S.A. Ciudad de la Habana. Cuba. (1954) 1996

CALVO PEÑA, Beatriz: „Cocina Criolla. Recetas de identidad en la Cuba independentista“ In: Catauro. Revista Cubana de Antropología. Año 7, No. 12. La Habana. 2005: 76-84

CASTAÑEDA MACHE Yalaxy/HODGE LIMONTA Ileana: „Escenario simbólico en el ritual del espiritismo cruzado“ In: BRUGAL, Yana Elsa /RIZK, Beatriz J. (eds.): Rito y Representación. Los sistemas mágico-religiosos en la cultura cubana contemporánea. Colección Nexos y diferencias, Nr. 6. Iberoamericana. Vervuert. 2003: 47-56

CASTELLANOS Jorge/CASTELLANOS, Isabel: Cultura Afrocubana. Letras. Música. Arte. Band 4. Ediciones Universal. Miami. Florida. 1994

CASTELLANOS Jorge/CASTELLANOS, Isabel: Cultura Afrocubana. Las religiones y las lenguas. Band 3. Ediciones Universal. Miami. Florida. 1992

CASTELLANOS Jorge/CASTELLANOS, Isabel: Cultura Afrocubana. El negro en Cuba, 1845-1959. Band 2. Ediciones Universal. Miami. Florida. 1990

CASTELLANOS Jorge/CASTELLANOS, Isabel: Cultura Afrocubana.. El negro en Cuba, 1492-1844. Band 1. Ediciones Universal Miami. Florida. 1988

CASTRO, Arachu: „Ciencia social, medicina y salud pública: un encuentro en torno al Sida“ In: Temas. Cultura. Ideología. Sociedad. Número 47/Julio-Septiembre. Ciudad de La Habana. 2006: 15-21

CASTRO, Pilar Jiménez (ed.): Constitución de la República de Cuba. (Actualizada según la Ley de Reforma Constitucional aprobada el 12 de Julio de 1992). Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1996

CHAILLOUX LAFFITA, Graciela (ed.): De dónde son los Cubanos. Editorial de ciencias sociales. La Habana. 2005

CIOMPI, Luc: Gefühle, Affekte, Affektlogik. Wiener Vorlesungen. Picus Verlag. Wien. 2002

CIOMPI, Luc: Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik. Vandenhoeck & Ruprecht. 2. Auflage. Göttingen. (1997) 1999

CLIFFORD, James: „Spatial practices: fieldwork, travel, and the disciplining of anthropology.“ In: GUPTA, Akhil und FERGUSON, James (eds.): Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science. University of California Press. Berkeley/Los Angeles. 1997: 185-222

COLLI ALONSO, Mario: Psicoterapia Intercultural con los espiritistas y practicantes de religiones de origen africano: los aportes de la Psicología Transpersonal, la Etnopsiquiatría y la Antropología Cultural para su práctica. Online research: <http://www.click.vi.it/SISTEMIECULTURE/Mario%20Colli%20Alonso.html>. Download: 29.04.2007

COMAROFF, Jean/COMAROFF, John: Ethnicity, Inc. Chicago Studies in Practices of Meaning. University of Chicago Press. Chicago. 2009

CORRALES CAPESTANY, Maritza: „Cuba: paraíso recobrado para los judíos“ In: CHAILLOUX LAFFITA, Graciela (ed.): De dónde son los Cubanos. Editorial de ciencias sociales. La Habana. 2005: 165-231

CSORDAS, Thomas J.: *Body/Meaning/Healing*. Palgrave Macmillan. New York. 2002

CSORDAS, Thomas J. (Hg.): *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge Studies in Medical Anthropology. Bd. 2. Cambridge. 1994

CSORDAS, Thomas J.: „Somatic Modes of Attention“ In: *Cultural Anthropology* 8/2, 1993: 135-156

CRICHLOW, Michaeline A.: *Globalization and the Post-Creole Imagination. Notes on Fleeing the Plantation*. Duke University Press. Durham. 2009

DANIEL, Yvonne: *Dancing Wisdom. Embodied Knowledge in Haitian Vodou, Cuban Yoruba, and Bahian Candomblé*. University of Illinois Press. Urbana and Chicago. 2005

DIÉGUEZ CABALLERO, Ileana: „La textualidad metafórico-corporal en la santería cubana: una lectura biosemiótica“ In: BRUGAL, Yana Elsa /RIZK Beatriz J. (eds.): *Rito y Representación. Los sistemas mágico-religiosos en la cultura cubana contemporánea*. Colección Nexos y diferencias, Nr. 6. Iberoamericana. Vervuert. 2003: 33-46

DOMÍNGUEZ, Lourdes S.: *Los collares en la santería cubana*. Editorial José Martí. Ciudad de la Habana. (1999) 2003

DOUGLAS, Mary: *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. Barrie & Jenkins. The Cresset Press. London. 1970

DREWAL, Henry John/MASON, John: *Ogun and Body/Mind Potentiality: Yoruba Scarification and Painting Traditions in Africa and the Americas*. In: BARNES, Sandra T. (ed): *Africa's Ogun. Old World and New*. Indiana University Press. Bloomington & Indianapolis. 1989: 332-351

DUERR, Hans Peter: *Die Tatsachen des Lebens. Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 2002

DÜRR, Hans-Peter/GOTTWALD, Franz-Theo (Hg.): *Rupert Sheldrake in der Diskussion. Das Wagnis einer neuen Wissenschaft des Lebens*. Scherz Verlag. Bern. München. Wien. 1997

EDGERTON, Robert B.: *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*. Free Press. New York. 1992

EIGNER, Dagmar: *Ritual, Drama, Imagination. Schamanische Therapie in Zentralnepal*. WUV-Univ.-Verlag. Wien. 2001

ESPINA, Mayra/HERNÁNDEZ, Angel/TOGOSES, Viviana: „El consumo: economía, cultura y sociedad“ In: *Temas. Cultura. Ideología. Sociedad*. Número 47/Julio-Septiembre. Ciudad de La Habana. 2006: 65-80



ESQUENAZI PÉREZ, Martha: Del areíto y otros sonos. Editorial letras Cubanas. Centro de investigación y desarrollo de la cultura cubana Juan Marinello. La Habana. 2001

FIGAROLA, Joel James: La brujería cubana. El Palo Monte. Editorial Oriente. Santiago de Cuba. 2006

FOUCAULT, Michel: Archäologie des Wissens. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 7. Auflage. (1973) 1995

FOUCAULT, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. (1961) 1973

FRAZER, James George: Der Goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker. Rowohlt Taschenbuch Verlag. Reinbek bei Hamburg. (1922) 1994

FREUD, Sigmund: Totem und Tabu. Einleitung von Mario Erdheim. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main. (1913) 1991

FRIEDMAN, Susan Stanford: Mappings: Feminism and the cultural geographies of encounter. Princeton University Press. Princeton. New Jersey. 1998

FROSCHAUER, Ulrike, LUEGER, Manfred: Das qualitative Interview. Facultas Verlags- und Buchhandels AG. Wien. 2003

FUENTES, Jesús/GÓMEZ, Grisel: Cultos Afrocubanos. Un estudio etnolingüístico. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1996

GALLO, José Seoane: El Folclor Medico de Cuba. Enfermedades sexuales. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1993

GALLO, José Seoane: El Folclor Medico de Cuba. Enfermedades infecciosas. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1993

GARCIA, Daniel (ed.): El cubano de hoy: Un estudio psicosocial. Fundación Fernando Ortiz. Ciudad de La Habana. 2003

GARCIA RODRÍGUEZ, Mercedes: Misticismo Capiales. La compañía de Jesús en la economía habanera del siglo XVII. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 2000

GIRARD, René: Das Heilige und die Gewalt. Fischer Taschenbuch Verlag, 3. Auflage Frankfurt am Main. (1972) 1999

GREIFELD, Katarina (Hg.): Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie. Dritte grundlegend überarbeitete und erweiterte Auflage. Dietrich Reimer Verlag. Berlin. (1985) 2003

GREIFELD, Katarina: „Einführung in die Medizinethnologie.“ In: GREIFELD, Katarina (Hg.): Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie. Dritte grundlegend überarbeitete und erweiterte Auflage. Dietrich Reimer Verlag. Berlin (1985) 2003: 11-37

GREIFELD, Katarina/SCHMIDT, Bettina E.: „Medizinische Systeme Süd- und Afroamerikas.“ In: GREIFELD, Katarina (Hg.): Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie. Dritte grundlegend überarbeitete und erweiterte Auflage. Dietrich Reimer Verlag. Berlin. (1985) 2003: 105-132

HALBWACHS, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Rahmen. Suhrkamp. Frankfurt/Main. (1966) 1985

HALL, Stuart: „Bedeutung, Repräsentation, Ideologie. Althusser und die poststrukturalistischen Debatten.“ In: HALL, Stuart: Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4, herausgegeben von Juha Koivisto und Andreas Merckens. Argument Verlag. Hamburg. 2004: 34-65

HAND, W.D.: Magical Medicine. University of California Press. Berkeley. 1980

HARENBERG, Bodo (Hg.): Harenberg Kompaktlexikon. Band 3. Hut-Mek. Harenberg Lexikon Verlag. Dortmund. 1994

HAUSER, Beatrix: „Zur somatischen Erfahrbarkeit von Aufführungen“ In: Sonderforschungsbereich 626 (Hrsg.): Ästhetische Erfahrung: Gegenstände, Konzepte, Geschichtlichkeit, Berlin 2006. Online-research: <http://www.sfb626.de/veroeffentlichungen/online/artikel/70>. Download: 23.01.2007

HERDER Lexikon: Herder Lexikon. Ethnologie mit über 1300 Stichwörtern sowie rund 130 Abbildungen und Tabellen. Herder Verlag. Freiburg im Breisgau. 1981

HERSKOVITS, Melville J.: Acculturation. The study of culture contact. J.J. Augustin. New York. 1938

HIRSCHBERG, Walter (Hg.): Neues Wörterbuch der Völkerkunde. Dietrich Reimer Verlag. Berlin. 1988

HOLBRAAD, Martin: „The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or Mana, Again)“ In: HENAARE, A./ HOLBRAAD A./ WASTELL S. (eds): Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically. Routledge. London. 2007: 189-225

HSU, Elisabeth/HARRIS, Stephen (ed.): Plants, Health and Healing. On the Interface of Ethnobotany and Medical Anthropology. Berghahn Books. New York. 2010

HSU, Elisabeth: „Introduction. Plants in Medical Practice and common Sense: On the Interface of Ethnobotany and Medical Anthropology“ In: Hsu, Elisabeth/HARRIS, Stephen (ed.): Plants, Health and Healing. On the Interface of Ethnobotany and Medical Anthropology. Berghahn Books. New York. 2010: 1-48

HSU, Elisabeth: „Die drei Körper – oder sind es vier? Medizinethnologische Perspektiven auf den Körper“ In: Thomas Lux (Hg.): Kulturelle Dimensionen der Medizin. Ethnomedizin – Medizinethnologie – Medical Anthropology. Dietrich Reimer Verlag. Berlin. 2003

IZNAGA, Diana: Tranculturación en Fernando Ortiz. Etnología. Editorial de Ciencia Sociales. La Habana. 1989

- JANKOWIAK, William: „Well-Being, Cultural Pathology, and Personal Rejuvenation in a Chinese City, 1981-2005“ In: MATHEWS, Gordon/IZQUIERDO, Carolina (eds.): Pursuits of Happiness. Well-Being in Anthropological Perspective. Berghahn. New York. 2009: 147-166
- JOHNSON, Paul Christopher: Secrets, Gossip, and Gods. The Transformation of Brazilian Candomblé. Oxford University Press. New York. 2002
- KLEINMAN, Arthur: Patients and healers in the context of culture. An exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry. University of California Press. Berkeley/Los Angeles/London. 1980
- KMENT, Patric: Black Consciousness & Black Medicine. Die Synthese aus Religion und Medizin auf den kleinen Antillen unter besonderer Berücksichtigung Trinidads. Diplomarbeit. Universität Wien. Wien. 1996
- KRATKY, Karl W.: Komplementäre Medizinsysteme. Vergleich und Integration. Iberia Verlag/EUP. Wien. 2003
- KREMSEER, Manfred: „Von der Feldforschung zur Felder-Forschung“ In: WERNHART, Karl R./ZIPS, Werner (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Forschung. Promedia. Wien. 1998: 135-144
- KRÖGER, Friedebert, HENDRISCHKE, Askan, McDANIEL, Susan (Hg.): Familie, System und Gesundheit. Systemische Konzepte für ein soziales Gesundheitswesen. Carl-Auer-Systeme Verlag. Heidelberg. 2000
- KUBIK, Gerhard: Totemismus. Ethnopsychologische Forschungsmaterialien und Interpretationen aus Ost- und Zentralafrika, 1962-2002. Studien zur Ethnopsychologie und Ethnopschoanalyse. Band 2. LIT-Verlag. Münster. 2003
- KUBIK, Gerhard: „West African and African-American concepts of vodu and òrìsà“ In: KREMSEER, Manfred (ed.): AyBoBo. Afro-Karibische Religionen Teil 2. Voodoo. WUV Universitätsverlag. Wien. 1996: 17-34
- LA GUERRE, M.S.: Afro-Caribbean Folk Medicine. University of California Press. Berkeley. 1989
- LEACH, Edmund (Hg.): Mythos und Totemismus. Beiträge zur Kritik der strukturalen Analyse. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1973
- LOCK, Margaret: „Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge“ In: Annu. Rev. Anthropology 1993 # 22, 1993: 133-155
- LUHMANN, Niklas: Die Religion der Gesellschaft. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main. 2002
- LUX, Thomas (Hg.): Kulturelle Dimensionen der Medizin. Ethnomedizin – Medizinethnologie – Medical Anthropology. Dietrich Reimer Verlag. Berlin. 2003

LUX, Thomas: „Krankheit und ihre kulturellen Dimensionen. Ein ideengeschichtlicher Abriss“ In: LUX, Thomas (Hg.): Kulturelle Dimensionen der Medizin. Ethnomedizin – Medizinethnologie – Medical Anthropology. Dietrich Reimer Verlag. Berlin. 2003: 145-176

MADER, Elke: Anthropologie der Mythen. Fakultas Verlags- und Buchhandels AG. Wien. 2008

MASON, John: „Ògún: Builder of the Lùkùmí's House“ In: BARNES, Sandra T. (ed.): Africa's Ogun. Old World and New. Second, expanded Edition. Indiana University Press. Bloomington & Indianapolis. 1997: 353-367

MATIBAG, Eugenio: Afro-Cuban Religious Experience. Cultural Reflections in Narrative. University Press of Florida. Gainesville. 1996

MAUSS, Marcel: „Techniques of the Body“ In: Soziologie und Anthropologie. Bd. 2. München. (1934), 1975: 199-220

MAYRRHOFFER, Elke: „Afrikanische Diaspora. Terminus, Konzept und die Bedeutung von ‚home‘“ In: ZIPS, Werner (Hg.): Afrikanische Diaspora: Out of Africa into New Worlds. Afrika und ihre Diaspora. Band 1. LIT-Verlag. Münster. 2003: 53-74

MENÉNDEZ, Lázara: Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 2002

MENNEL. Lucia: „Kuba: Import und Export von Kultur und Musik“ In: Vittoria Capresi (Hg.): Kolonialismus. Architektur-Städtebau-Kultur. Beiträge zur Baugeschichte und Bauforschung der Technischen Universität Wien. Neuer Wissenschaftlicher Verlag. Graz. 2007: 129-152

MENNEL, Lucia: FE/male Drums. Genusdiskurse am Beispiel von Trommeln in Havanna. Peter Lang Verlag. Frankfurt am Main. 2005

MISCHEL, W/MISCHEL F: „Psychological Aspects of Spirit Possession“ In: American Anthropologist 60 (2). Menasha. 1958: 249-260

OBENGA, Théophile: La cuenca congoleza. Hombres y estructuras. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1988

OCHOA, Todd Ramón: Society of the dead. Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba. University of California Press. Berkeley. Los Angeles. London. 2010

ORTIZ, Fernando: Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Edición de Enrico Mario Santí. Catedra Letras Hispánicas. Madrid. (1940) 2002

ORTIZ, Fernando: Los negros brujos. Pensamiento Cubano. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. (1906) 1995

ORTIZ, Fernando: Nuevo Catauro de Cubanismos. Editorial de Ciencia Sociales. Ciudad de La Habana. 1985

PADRE, Miguel Jordá: „Versos“ in: Calendario 2008 Iglesia Catolica Cuba. De la Conferencia de Obispos Católicos de Cuba. Editorial progreso. Naranjo. México. 2008

PALMIÉ, Stephan: Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition. Duke University Press. Durham and London. 2002

PÉREZ Jr., Louis A.: To die in Cuba. Suicide and Society. The University of North Carolina Press. Chapel Hill & London. 2005

PFEIFFER, Wolfgang M.: „Wodurch wird ein Gespräch therapeutisch? Zur kulturellen Bedingtheit psychotherapeutischer Methoden. Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie 3 (4), 1991: 93-154

PICARONI SOBRADO, Natalia: Pensar y actuar la salud de una manera diferente: un análisis antropológico del “Proyecto ELAM/ Escuela Latinoamericana de Medicina” (Cuba). Diplomarbeit. Universität Wien. 2008

POTTERF, Traci: “The Future of Health in Cuba”. Online research: [www.web.gc.cuny.edu/dept/bildn/publications/.../Potterf5.pdf](http://www.web.gc.cuny.edu/dept/bildn/publications/.../Potterf5.pdf), Download: 15.02.2011

PRATS GARCIA, Ariadna/ALFONSO LÓPEZ, Felix Julio: “La sabrosa aventura del ajiaco cubano” In: Catauro. Revista cubana de antropología. Fundación Fernando Ortiz, Año 4/No. 7. La Habana 2003: 133-141

QUEKELBERGHE, Renaud Van: “Grunddimensionen symbolischen Heilens. Psychologische Reflexionen über Besessenheits- und schamanische Heilrituale”. In: QUEKELBERGHE, Renaud Van/EIGNER, Dagmar: Jahrbuch für Transkulturelle Medizin und Psychotherapie. 1994. Themenband: Trance, Besessenheit, Heilrituale und Psychotherapie. Verlag für Wissenschaft und Bildung. Berlin. 1996: 17-40

QUEKELBERGHE, Renaud Van/EIGNER, Dagmar: “Einleitung”: In QUEKELBERGHE, Renaud Van/EIGNER, Dagmar: Jahrbuch für Transkulturelle Medizin und Psychotherapie. 1994. Themenband: Trance, Besessenheit, Heilrituale und Psychotherapie. Verlag für Wissenschaft und Bildung. Berlin. 1996: 9-16

RAMIREZ CALZADILLA, Jorge: “Cultura y reavivamiento religioso en Cuba” In: Revista Temas. Cultura. Ideología. Sociedad. La Habana, No. 35, 2003: 31-43

REYNOLDS WHYTE, Susan: Materia Medica. Ideen und Substanzen in verflochtenen Welten. In: Brigitta Hauser-Schäublin/Ulrich Braukämper (Hg.): Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen. Dietrich Reimer Verlag. Berlin. 2002: 31-46

RODRIGUEZ Oliva, Lázaro Israel: „Modelos de salud en Cuba. Habla un protagonista” In: Revista Temas. Cultura. Ideología. Sociedad. La Habana No. 47, 2006: 35-43

ROIG Y MESA, Juan Tomás: Diccionario botanico de nombres vulgares cubanos. Tomo 1 (A-L). Editorial Científico-Técnica. La Habana. (1928) 1988

ROIG Y MESA, Juan Tomás: Diccionario botanico de nombres vulgares cubanos. Tomo 2 (Ll-Z). Editorial Científico-Técnica. La Habana. (1928) 1988

ROSENDAHL, Mona: „To Give and Take. Redistribution and Reciprocity in the Household Economy“ In: SCHER, Philip W. (ed.): Perspectives on the Caribbean: a reader in culture, history, and representation. Wiley-Blackwell Publishing. Oxford. 2010: 41-53

RUESCH, Jürgen/BATESON, Gregory: „Individuum, Gruppe und Kultur. Ein Überblick über die Theorie der menschlichen Kommunikation“ In: RUESCH, Jürgen/BATESON, Gregory: Kommunikation. Die soziale Matrix der Psychiatrie. Carl Auer Verlag. Heidelberg. 1995: 299-314

SANDOVAL, Mercedes C.: „Santeria as a mental health care system: An historical overview“. Social Science & Medicine. Part B: Medical Anthropology Volum 13, Issue 2. 1979. Online-Research. Santeria & Health. [www.sciencedirect.com/science/article/pii/](http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/). Download: 29.12.2010

SANTOS GRACIA, Caridad: Los agüeros cubanos. Entre señales y vaticinios. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura cubana Juan Marinello. La Habana. 2004

SCHAFFLER, Yvonne: Vodú? Das ist Sache der anderen! Kreolische Medizin, Spiritualität und Identität im Südwesten der Dominikanischen Republik. Dissertation. Universität Wien. 2008

SCHEPER-HUGHES, Nancy/LOCK, Margaret M.: The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work. In: Medical Anthropology Quarterly. 1987. 1 (19), 1987: 6-41

SCHER, Philip W. (ed.): Perspectives on the Caribbean: a reader in culture, history, and representation. Wiley-Blackwell Publishing. Oxford. 2010: 41-53

SCHMIDT, Bettina E.: Einführung in die Religionsethnologie. Ideen und Konzepte. Dietrich Reimer Verlag. Berlin. 2008

SCHWEIZER, Thomas (Hg.): Netzwerkanalyse: ethnologische Perspektiven. Dietrich Reimer Verlag. Berlin. 1989

SHELDRAKE, Rupert: Das schöpferische Universum. Die Theorie des morphogenetischen Feldes. Goldmann Verlag. München. 2. Auflage. 1984

SEREMETAKIS, N.C.: „Durations of Pain: a Genealogy of Pain.“ In: FRYKMAN, J. et al. (ed.): Identities in Pain. Nordic Academic Press. Lund. 1998: 151-168

SIEDER, Reinhard: „Erzählungen analysieren – Analysen erzählen. Narrativ-biographisches Interview, Textanalyse und Falldarstellung“ In: WERNHART, Karl R./ZIPS, Werner (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Forschung. Promedia. Wien. 1998: 145-172

SIMON, Fritz B.: Unterschiede, die Unterschied machen. Klinische Epistemologie: Grundlage einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main. (1993) 1999

SIMPSON, G.E.: „Religious Cults in the Caribbean: Trinidad, Jamaica, Haiti“ Caribbean Monographic Series # 15 (3rd. Ed.). Institute of Caribbean Studies. University of Puerto Rico. Puerto Rico. 1978

SIMPSON, G.E.: „The Shangó-Cult in Nigeria and Trinidad.“ *American Anthropologist* 64/6. Menasha. 1962

SOMMERFELD, Johannes: „Verkörperte Geschichte. Überlegungen zur haitianischen Kreolheilung“ In: Kremser, Manfred (Hg.): *AyBoBo. Afro-Karibische Religionen/African-Caribbean Religions. Teil 2/Part 2: Voodoo*. WUV Universitätsverlag. Wien. 1996: 109-120

SOUZA HERNÁNDEZ, Adrián de: *El sacrificio en el culto de los Orichas. Ebbó. Animales, Materiales y Plantas*. Ediciones Ifatumó. Ediciones Cubanas. Habana. 1998

TAUSSIG, Michael: *Mimesis und Alterität. Eine eigenwillige Geschichte der Sinne*. Aus dem Amerikan. Übers. Von Regina Mundel und Christoph Schirmer. Europäische Verlagsanstalt. Hamburg. 1997

THIR, Margit: *Un-Kultur und Zivilisation im vorspanischen Amerika. Eine Untersuchung der Comentarios Reales des Inka Garcilaso de la Vega*. Eigenverlag 3 Eidechsen. Wien. 1997

TOIFL, Karl: *Lebensfluss zwischen gesund und krank. Anorexia nervosa, Morbus Crohn, sexueller Missbrauch*. Facultas Universitätsverlag. Wien. 2004

TOIFL, Karl (Hg.): *Chaostheorie und Medizin. Selbstorganisation im komplexen System Mensch*. Verlag Wilhelm Maudrich. Wien. 1999

TOIFL, Karl: *Chaos im Kopf. Chaostheorie – ein nichtlinearer Weg für Medizin und Wissenschaft*. Verlag Wilhelm Maudrich. Wien. 1995

TORRES-CUEVAS, Eduardo/LOYOLA VEGA, Osacar: *Historia de Cuba. 1492-1898. Formación y liberación de la nación*. Editorial Pueblo y Educación. Ciudad de La Habana. 2001

VALDES JANE, Ernesto: *Las expresiones sexuales humanas y Osha-Ifá. Proyecto Orunmila*. Online-research, Blog: [www.proyecto-orunmila.org](http://www.proyecto-orunmila.org), Download: 19.08.2011

VALDES JANE, Ernesto: „A la memoria del Oló Oshún de Magín Luis Santamaría Hernández y de todos los hijos de Oshún que Otokú embelese Olodumare“ Unveröffentlichte Publikation. Regla. Cuba. 2005

VALDÉS ACOSTA, Gema: *Los remanentes de las lenguas bantúes en Cuba*. Fundación Fernando Ortiz. Ciudad de La Habana. 2002

VALERO SALAS, José: „La antropología médica en las sociedades de riesgo“ In: Catauro. *Revista Cubana de Antropología*. Año 4, Nr. 7. Ciudad de La Habana. 2003: 33-52

VESTER, Frederic: *Die Kunst vernetzt zu denken. Ideen und Werkzeuge für einen neuen Umgang mit Komplexität. Ein Bericht an den Club of Rome*. DTV. München. 2002

VOLTAIRE, José Ramirez: *Ein Arzt für 120 Familien*. In: VIELHABER, Armin (ed.) *Kuba verstehen*. Studienkreis für Tourismus und Entwicklung. Amerland. 1998: 42

WATZLAWICK, Paul: „Krankmachende Kommunikation und ihre Veränderung – ein Beitrag zur Krankheitsbewältigung“ In: JORK, Klaus/KAUFFMANN, Bernd/LOBO ROCQUE SCHUCHARD, Erika: Was macht den Menschen krank? 18 kritische Analysen. Birkhäuser Verlag. Basel. Boston. Berlin. 1991: 135-140

WEDEL, Johan: Santería healing in Cuba. Dissertation. 2002. Online research: [www.gup.ub.gu.se/gup/red/index.xsql?pubid=70596](http://www.gup.ub.gu.se/gup/red/index.xsql?pubid=70596). Download: 29.12.2010

WERNHART, Karl R.: „Von der Strukturgeschichte zum transkulturellen Forschungsansatz. Ethnohistorie und Kulturgeschichte im neuen Selbstverständnis“ In: WERNHART, Karl R./ZIPS, Werner (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Forschung. Promedia. Wien. 1998: 41-56

WERNHART, Karl R./ZIPS, Werner: „Einführung in die theoretischen und methodologischen Grundlagen der Ethnohistorie“ In: WERNHART, Karl R./ZIPS, Werner (Hg.): Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Forschung. Promedia. Wien. 1998: 13-40

ZEILINGER, Anton: Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik. Verlag C.H. Beck. München. 2003

ZEUSKE, Michael: Kleine Geschichte Kubas. Verlag C.H. Beck. München. (2000) 2007

ZEUSKE, Michael: Schwarze Karibik. Sklaven, Sklavereikultur und Emanzipation. Rotpunktverlag. Zürich. 2004.

ZEUSKE, Michael: Insel der Extreme. Kuba im 20. Jahrhundert. 2. aktualisierte und stark erweiterte Auflage. Rotpunktverlag. Zürich. 2000

ZIEGLER, Jean: Der Hass auf den Westen. Wie sich die armen Völker gegen den wirtschaftlichen Weltkrieg wehren. Goldmann Verlag. München. (2009) 2011

ZIPS, Werner (Hg.): Afrikanische Diaspora: Out of Africa into New Worlds. Afrika und ihre Diaspora. Band 1. LIT-Verlag. Münster. 2003

## **8.2. Zeitungen, Zeitschriften**

Cuba Si, Zeitschrift der Österreichisch-Kubanischen Gesellschaft. Nr. 157, Wien, März 2005

Granma, 18 Mayo de 2010: “Primera causa en Cuba de urgencias médicas”

Revista TEMAS. Cultura. Ideología. Sociedad. No. 47, La Habana, Julio-Septiembre 2006



### **8.3. Urlographie**

[www.cub.ops-oms.org](http://www.cub.ops-oms.org)

[www.proyecto-orunmila.org](http://www.proyecto-orunmila.org)

[www.sld.cu](http://www.sld.cu)

[www.who.int/countries/cub/en](http://www.who.int/countries/cub/en)

### **8.4. Verzeichnis der Feldnotizen**

Mennel, Lucia Notizbuch # 1, La Habana 2003/1

Mennel, Lucia Notizbuch # 2, La Habana 2003/2

Mennel, Lucia Notizbuch # 3, La Habana 2004/1

Mennel, Lucia Notizbuch # 4, La Habana 2004/2

Mennel, Lucia Notizbuch # 5, La Habana 2004/3

Mennel, Lucia Notizbuch # 6, La Habana 2004/4

Mennel Lucia, Notizbuch # 7, Kuba 2007

Mennel Lucia, Notizbuch # 8, Kuba 2009

Mennel Lucia, Notizbuch # 9, Kuba 2010

### **8.5. Interviews**

Tata Francisco Castañeda Rabez, La Habana, Interview am 21.05.1997

Ernesto Fundora Gomez, La Habana, Interview am 21.12.2003

Lázaro Cabrera Thompson, La Habana, Interview am 28.12.2003

Alfredo Hernández Gomez, La Habana, Interview am 27.01.2004

Ernesto Vades Jane, Regla, Interview am 02.02.2004

Mario Colli Alonso, La Habana, Interview am 19.02.2004

Leyda Oquendo Barrios, La Habana, Interview am 20.02.2004

Anja Sollet Delgado, La Habana, Interview am 28.02.2004

Obba Juancito, La Habana, Interview am 16.06.2004

Freddy Aprechea Tartauno, La Habana, Interview am 27.06.2004

Mariana Corillo Gomez, La Habana, Interview am 16.07.2004

Gerardo Beriguer Fé, Guanabacoa, Interview am 18.07.2004

Juan Luis, La Habana, Interview am 24.05.2005

Deisy Aldana Padilla, La Habana, Interview am 12.09. 2007

Ibis Hernández Gomez, Viena, Interview am 09.01.2011

## **8.6. Persönliche Gespräche und E-Mail-Kommunikation**

Ernesto Valdes Jane, Email am 18.08.2005

M.G.M., Email am 04.05.2007

J.G.M., Wien, Persönliches Gespräch am 28.05.2007

Luison, Wien, Persönliches Gespräch am 26.08.2007

Pilar, La Habana, Persönliches Gespräch am 30.05.2010

### 8.7. Bildanhang: Fotografie L. Mennel



Illustration der transatlantischen Verbindungen.  
Guanabacoa 1996



Ministerio de Salud Pública in El Vedado.  
La Habana 2004



Consultorio eines  
“Médico de la familia”.  
Regla 2004



Informationstafel zu medizinischen Pflanzen.  
Regla 2004



Informationstafel in einem Wartezimmer.  
Regla 2004



Poliklinik Ant3nio Guiteras mit Personal.  
Habana Vieja 2007



Bodega für das rationierte Bezugssystem von  
Lebensmitteln (Libreta).  
Habana Vieja 2009



Altar der Virgen de Regla und  
Virgen de la Caridad.  
Regla 1997



Bóveda espiritual.  
Regla 1997





Altar für die Virgen de Regla (Yemayá).  
Regla 2007



Thron für die Heiligen Museo de  
Guanabacoa.  
Guanabacoa 2009



Zimmer eines Babalawo mit Repräsentationen der  
Orichas und Parafernalien der Regla de Ocha.  
La Habana 2007



Iyawós auf einem Markt in El Vedado.  
La Habana 2004



La Ceiba – Iroko – Heiliger Baum mit Opfergaben.  
Via Blanca 2004



Türeingang mit Uroboros und Virgen de las Mercedes.  
Habana Vieja 2007



Uroboros.  
Habana Vieja 2007



## Lebenslauf

Name: Lucia Mennel  
Geburtsdatum: 10.12.1963  
Geburtsort: Lingenau  
Wohnort: Wien  
Staatsbürgerschaft: Österreich

Bildungsweg: Februar 2012 Einreichung der Dissertation

Oktober 2000 Magistra der Philosophie  
Diplomprüfung, Universität Wien. Thema der Diplomarbeit:  
“FE/male Drums. Trends und Traditionen. Genusdiskurse am Beispiel  
von Trommeln in Havanna” Betreuung Prof. Dr. Karl Wernhart

Oktober 1992 - Oktober 1997  
Studium der Ethnologie und Romanistik, Spanisch, Universität Wien

20.02.1986 Matura  
1981-1985 Handelsakademie für Berufstätige, Bregenz  
1978-1981 Handelsschule Marienberg, Bregenz  
1974-1978 Hauptschule Lingenau, Bregenzerwald  
1970-1974 Volksschule Krumbach, Bregenzerwald

Publikationen: „La Habana Sandunga“ In: Gerhard Drekonja-Kornat (Hg.): Havanna.  
Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft. LIT Verlag. Wien. 2007: 149-  
158  
Fe/male Drums. Genusdiskurse am Beispiel von Trommeln in Havanna.  
Europäische Hochschulschriften Bd./Vol. 69. Peter Lang Verlag. Wien.  
2005